المعنى وتشكّله

الجزء الأول

أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة

في 17 - 18 و19 نوفمبر 1999

تكريما للأستاذ عبد القادر المهيري

تنسيق: المنصف عاشور

منشورات
كلية الآداب منوبة

سلسلة الندوات
المجلد 18

2003

المعنى وتشكله

الجزء الأول

أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة
في 17 - 18 و 19 نوفمبر 1999

تكريما للأستاذ
عبد القادر المهيري

تنسيق : المنصف عاشور

منشورات كلية الآداب منوبة

2003

فهرس الموضوعات

كلمة تقديم الكتاب

1. يجمع هذا الكتاب مختلف البحوث والدراسات التي كوّنت أعمال ندوة «المعنى وتشكّله» المهداة إلى الأستاذ عبد القادر المهيري أيّام 16، 17 و18 نوفمبر 1999 بكليّة الآداب منوبة.

2. وقد طرحت في الندوة نظريات ومنوالات متنوّعة اعتمدت منطلقات لتصوّر عملية تشكّل الدّلالات النحويّة وحدوثها في بعدين متلازمين متواصلين هما النّظام المجرّد المتّصل بكيفية تحقيق المعنى وتقعيده وشكليته أولا والإنجاز والتّداول المحكوم بقواعد الأبنية النحوية ومقامات استعمالها ثانيا - فاقترنت جهات المعالجة والوصف والتحليل والتأويل والتقييم بأصول ونظريات مختلفة متعدّدة منها الصرفي المعجمي الصوتي ومنها الإعرابي التركيبي ومنها المقامي الدّلالي التداولي ومنها العرفاني النفسي ومنها الأدبي والحضاري والفلسفي. فالمعنى يكون شيئا وقصدا وعملا لغويا يجري في التخاطب والاستعمال بين المتكلّم والمخاطب. ويكون شكلا في مستوى الجهاز والأبنية والصيغ والتراكيب والنصوص.

3. لعلّ المعنى حركة شكل يتنقّل ويستمرّ لولبيًا في فضاء الكون هو مبثوث منتشر في أبنية وصور لا نهائية تتلازم عناصرها وتتواصل في حلقات متوالية من الأسئلة والأجوبة يحقّقها المتكلّم من خلال ملكته ويجرّدها النحوي والمؤوّل في مستويات هي أيضا متراسلة متشاكلة متواردة في أبعاد ذهنية نفسية ولسانية نظامية واستعمالية

تداولية. لا فصل بينها ولا قطع بين مراحل حركتها. وهي حلقات من أدوار كلية ومقولات عامة وأسئلة متكررة في سلسلة دالة على علاقات يمكن إجمالها في : [ما - من - متى - أين - لم - بم - كم - كيف - مع من] وغير ذلك من الأدوار النحوية والدلالية. ففي هذه السلسلة حدثية ومصدرية واسم فاعل وفاعلية وزمانية ومكانية وسببية وآلية وتسوير كميّ وكيفية ومصاحبة واستفادة في صيغ حرفية ووظائف نحوية وأدوار سردية وغير ذلك من العناصر الدلالية- ولعلّ المعنى ذلك الحاصل الناتج والمدلول المقصود في العالم الخارجي والمواقف الاجتماعية من الخطاب. ولعلّ المعنى ينجز بفضل الدلالة أي نظام القواعد والمبادئ الحاكمة فيه.

4. وعلى هذه الأسس انقسمت أعمال الندوة إجمالا على اللغة والأدب والحضارة. وقد رتّبناها في هذا الكتاب ألفبائيا. وأنجزناه في 39 بحثا منها (33) باللغة العربية و(6) باللغة الفرنسية ساهم بها أصحابها من الجامعة التونسية والجامعات الفرنسية في تكريم الأستاذ عبد القادر المهيري.

5. إنّ الأعمال في هذا الكتاب تهدى إلى الأستاذ عبد القادر المهيري صاحب رسالة ومسيرة هامّة في التعليم والبحث والإدارة. فكم من أجيال كوّن وعلّم. فبيّن أنّه لا بدّ من الذهاب في المعرفة والتفكير إلى أبعد ما يكون. تلك مزية وأيّ مزيّة. من تجليّاتها ما بذله في تفهّم المعنى من خلال النحو واللسانيات ودروسه دالة على أنّ النحو عامة والإعراب خاصة بنية معنوية أو لا تكون. ولعلّ في هذا وجها وأيّ وجه من التشكّل المفيد.

6. وفي الأخير نذكر أن فضل هذا الكتاب يعود إلى من قام بتنظيم الندوة من الزملاء من قسم العربية وفريق اللغة به خاصة وإلى رجال في الكلية شجّعوا على إخراج الا عمال في الكتاب وهم كثيرون نذكر بالخصوص السيّد العميد الذي كان حريصا على إنجازها وقسم النشر

والساهرين عليه الذي تابع طبع البحوث معنا بشيء من المعاناة.
فإليهم جميعا خالص الشكر والعرفان بالجميل وإلى كلّ ما لم يسمّ ممن أعانوا وساعدوا معنويا وماديا على إنجاز هذا الكتاب في صورته النهائية.

منسّق الندوة والكتاب ،

المنصف عاشور

منوبة في 10 مارس 2003

كلمة الأستاذ عبد القادر المهيري
في اختتام أعمال الندوة «المعنى وتشكله»

إن اللغة عاجزة بل إنني عاجز عن أن أجد فيها ما به أتجاوز مبتذل القول وبه أخرج عن الصيغ الجاهزة ومألوف العبارات لكثرة ما استعملت ففقدت طاقتها التعبيرية وصارت قاصرة عن اداء صدق المشاعر فبدت كلما استعملت من قبيل المجاملة الصرف.

اعذروني إذن إن لم أجد في رصيدي اللغوي غير عبارات الشكر والامتنان على تفضلكم بتنظيم هذه الندوة وإهدائكم أعمالها إلى ؛ أشكر جزيل الشكر كل المشاركين فيها، أصدقاءنا الذين جاؤوا من الجامعات الفرنسية، وأرى أن مشاركتهم تتجاوز شخصي وتعبّر عن تقديرهم للجامعة التونسية وأشكر زملائي التونسيين من مختلف الجامعات والكليات والمعاهد الذين ساهموا في هذه الندوة بالبحوث والنقاش والحضور أيضا. واسمحوا لي زيادة على هذا أن أخصّ بالذكر زملاءنا من اختصاصات أخرى أعني الفرنسية والفلسفة والاسبانية. فبقدر ما أعتزّ بتقدير من تتلمذ عليّ فنبغ وصار زميلا مدرسا باحثا مرموقا أعتزّ بمن لا تربطني بهم إلاّ صلة الزمالة والعمل المشترك في خدمة الجامعة التونسية وتكوين أجيال من التونسية من ذوي المستوى الرفيع علما وفكرا حرّا وثقافة إنسانية ثريّة. ولا يفوتني أن أتوجه

بالتحية إلى الطلبة الذين تابعوا الندوة وبالشكر خاصة إلى من أعان على إقامة معرض لبحوثي المتواضعة.

زملائي حضرات السادة والسيدات،

إني فخور بهذه الندوة لما قدم فيها من بحوث لأكثر من سبب : لعدد البحوث أولا فقد تجاوز الأربعين مما اضطر الساهرين على تنظيمها إلى توزيع أعمالها على قاعتين اثنتين وحرمني من حضور جميعها. فمن المعلوم أن الأستاذ - وإن كان متقاعدا لا تشغله متطلبات التدريس لا يملك طاقة الوجود في الوقت ذاته بمكانين مختلفين.

ولئن كانت العبرة عادة في الكيف لا في الكم فإن للكمّ في هذه المناسبة مغزى هامّا ففضلا عن أنه لم يتناف مع الكيف، إن هذا العدد من المساهمين بالبحوث في هذه الندوة ليس إلا عددا محدودا من الكفاءات العاملة بالجامعات التونسية في أقسام العربية والفرنسية والفلسفة واللغات الأخرى، وهو يرمز إلى الأشواط التي قطعت منذ بعث التعليم الجامعي ببلادنا وإلى ما حققته الجامعة من تكوين سمح بتوفير آلاف الكفاءات الجامعية.

قلت إن الكم في هذه الندوة لم يكن على حساب الكيف فقد وجدت في البحوث المقدمة - وعلى الأقل في ما يمكنني الحديث عنه لأني حضرته - وجدت فيها ما يبعث على الاعتزاز بكفاءاتنا والاطمئنان لمستوى نواة هامّة من باحثينا. ووجدت فيها ما يدلّ على أن ما بذرناه - أو قل ما بذرته - لم يفض إلى استنساخ صور مني، هي بذور انبثقت منها شخصيات فذّة بفضل ما بذلته من جهود شخصية وعمل دؤوب، وبفضل إيمانها بأن ما أخذته عنا ما هو إلا منطلق إلى ما هو أرقى وأعمق، منطلق ينبغي أن يتجاوز وإلاّ تحجّر فلا يسمن ولا يغني من جوع، بتجاوز لا بقتل الأستاذ أو الإلقاء به في سلة المهملات وإنما بإثمار الرصيد الذي أودعهم إياه بما يضاف إليه أو بتفنيده أو بنقده أو توجيهه

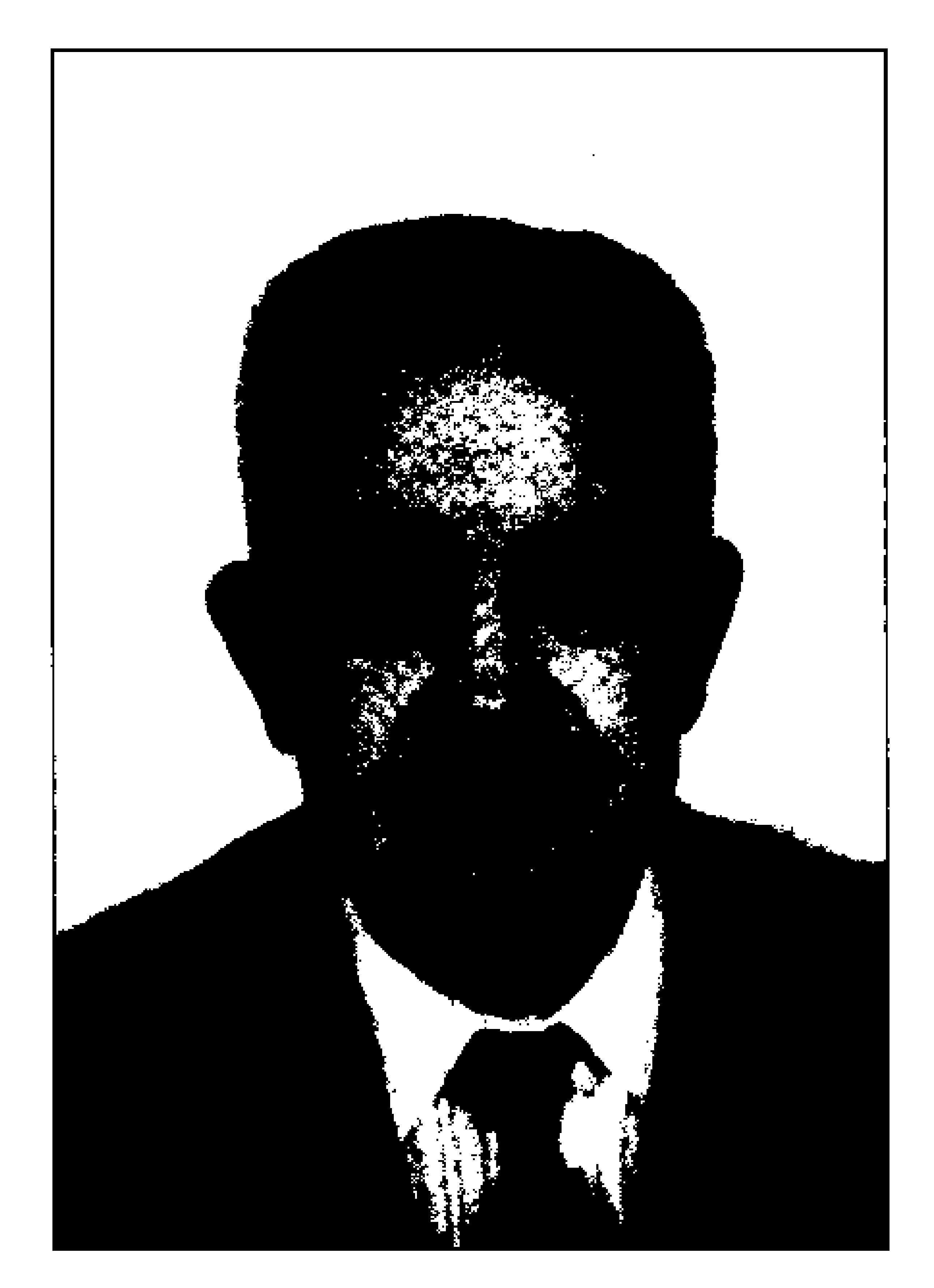
وجهة أنفذ وذلك اعتراف منهم بالجميل أثمن من كل ما يقال من جميل القول ويسند من عبارات الثناء.

هذا هو رأيي في العلاقة بين الأستاذ والتلميذ علاقة تنقلب صلة الند بالندّ، علاقة سمتها سخاء النفس من الجانبين. سخاء الأستاذ بأن يجود لتلاميذه بكل ما عنده من طاقة فكرية وبألا يرى في انفصالهم عنه واستقلالهم بالرأي تنكرا وجحودا، وإنّما يعتبره دليلا على نجاحه في مهمته، وسخاء التلميذ لا ينسى أن جزءا ولو قليلا ما حصل له من فضل الأستاذ.

هذه الندوة تعبير عن سخائكم وعن كريم أخلاق المبادرين إلى اقتراحها والساهرين على تنظيمها والمساهمين فيها بالبحوث والمناقشة والحضور.

فإليكم مرة أخرى جزيل الشكر وعبارات الامتنان.

عبد القادر المهيري



الأستاذ عبد القادر المهيري

سيـرة ذاتيـة

عبد القـادر المـهيري

تاريخ الولادة : 7 أوت 1934 - صفاقس

الشهائد :

- الباكالوريا : جوان 1955
- دبلوم الدراسات العليا : جوان 1957
- التبريز : جوان 1959
- دكتوراه الدولة : 19 ماي 1970

النشاط في التعليم :

1 - الثانوي :

- أستاذ مجاز بخزندار أكتوبر 1955 - سبتمبر 1958
- أستاذ مبرز بمعهد نهج الباشا أكتوبر 1959 - سبتمبر 1962
- مرشد بيداغوجي : 1961 - 1969

2 - العالي :

- أستاذ مبرز بمدرسة الأساتذة المساعدين أكتوبر 1962 - سبتمبر 1963
- مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية : أكتوبر 1963
- أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية : أكتوبر 1967

- أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية : 1970
- أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الانسانية : 1974

المسؤوليات الإدارية

- مدير معهد بورقيبة للغات الحية : 2 أكتوبر 1968 - 1 نوفمبر 1970
- عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية : 2 نوفمبر 1970
- 15 ديسمبر 1972
- مدير قسم العربية : 1979 - 1987
- كاتب دولة للتعليم العالي : 15 ماي - 7 نوفمبر 1987
- رئيس جامعة تونس الأولى : 1 جانفي 1988 - 24 أوت 1995

النشاط في نطاق التعليم الثانوي

1) اللجان

- المشاركة في لجان برامج التعليم الثانوي سنة 1958 وسنة 1967 وسنة 1970.
- رئاسة اللجنة التي كلفت سنة 1971 للنظر في ملف تعليم العربية لمختلف المراحل.
- رئاسة اللجنة القطاعية للغة العربية سنة 1990.

2) التأليف

* بالإشتراك مع الأساتذة عبد الوهاب بكير والتهامي نقرة وعبد الله بن علية :
  - كتاب النحو العربي من خلال النصوص : السنة الأولى ثانوي.
  - كتاب النحو العربي من خلال النصوص : السنة الثانية ثانوي.
  - كتاب النحو العربي من خلال النصوص : «نحو الجمل» : السنة الثالثة ثانوي.
  - كتاب النحو العربي من خلال النصوص : «نحو المعاني» السنة الرابعة ثانوي.

- كتاب الصرف العربي من خلال النصوص ، السنوات الأولى والثانية والثالثة ثانوي.

* بالاشتراك مع الأستاذين المنجي الشملي والشاذلي الفيتوري :

- التفكير الإسلامي «جزآن» ، السنة السادسة ثانوي.

* الإشراف على تأليف كتب اللغة للسنوات السابعة والثامنة والتاسعة أساسي.

النشاط في التعليم العالي

المؤلفات والبحوث

الكتب

- النمر والثعلب لسهل بن هارون : تحقيق وترجمة إلى الفرنسية. نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1973.
- نظريات ابن جني النحوية : نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1973.
- النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي (بالاشتراك) الدار التونسية للنشر 1988.
- اعلام وآثار من التراث اللغوي، دار الجنوب للنشر 1993.
- نظرات في التراث اللغوي، دار الغرب الإسلامي بيروت 1993.
- من الكلمة إلى الجملة : بحث في منهج النحاة، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله تونس 1988.
- التفكير البلاغي عند العرب. المركز القومي البيداغوجي - تونس 1998.

الفصول بالعربية

أ - بحوث :

- العقل في تراث ابن المقفع - الفكر عدد 11 - 1960.
- تدريس تاريخ الأدب ، المجلة التربوية 1960.

- نحوي مجدد ؛ التجديد عدد 1 - 1965.

- في الأدب الجزائري الحديث ؛ عدد 5 - 6 - 1961.

- هل للعرب خيال شعري ؛ التجديد عدد 8 - 1961.

- القضاء والعدل في نظر ابن المقفع ؛ التجديد عدد 1 - 1962.

- مراعاة الإستعمال في تعليم النحو والصرف ؛ المجلة التربوية عدد 14 - 1963.

- كتاب النمر والثعلب لسهل بن هارون ؛ حوليات الجامعة التونسية عدد 1 - 1964 (تقديم وتحقيق مقتطفات).

- كتاب علل التثنية لابن جني ؛ حوليات عدد 2 - 1965.

- نشأة النحو العربي أو كيف أمكن تأليف الكتاب نشرة المدرسة العليا للتعليم بنواكشط، العدد الثالث.

- المدارس النحوية ومظاهر الخلاف بينها، نشرة المدرسة العليا للتعليم بنواكشط العدد الثالث 1973.

- النحو بين بساطة التقعيد وقضايا التأصيل - نشر في كتاب الدروس العمومية - منوبة - 1990 - ص ص 83 - 104.

- وفي كتاب نظرات في التراث اللّغوي العربي، دار الغرب الاسلامي - بيروت 1993 - ص ص 131 - 151.

- صنعة الشعرام مخترع العروض والقوافي ؛ مجلة علامات الجزء 19 - المجلد 5 - مارس 1996.

- البلاغة في نظر ابن جني ؛ حوليات الجامعة التونسية عدد 40 - 1996. (تقديم وتحقيق).

- مفهوم طرد الباب ودوره في التّعليل - دراسات لسانية عدد 3 - 1997.

- النّحو في الجامعة - ندوة النّحو في الجامعة - تونس 2000

- ولمّا قضينا من منى كلّ حاجة، ندوة النّص والقراءة : مناهج وقضايا - أفريل 2001.

- محلّ الحركات من الحروف : معها أم قبلها أم بعدها - حوليات الجامعة التونسية - عدد 45 - 2002.

- ليس ممّا يضطر إليه إلاّ وهم يحاولون به وجها، حوليات الجامعة التونسية - عدد 46 - 2002.

الفصول بالفرنسية :

— Etude morpho-syntaxique de «iqra», premier livre de lecture. Cahiers du CERES série linguistique n° 1 - 1968.

— Les théories linguistiques arabes : publications du CERES 1973-74.

— Rénovation de la grammaire arabe ; publications du CERES 1973-74.

— Quelques problèmes de l'enseignement de la grammaire arabe : in les techniques audio-visuelles dans l'enseignement de l'arabe néo-classique, de l'anglais et du français; publications de l'AIMAV-Bruxelles 1980.

— la langue, la linguistique et la philologie arabe.

فصل سيصدر في كتاب بإشراف اليونسكو حول الحضارة العربية الإسلاميّة.

— Grammaire et Rhétorique dans la tradition linguistique arabe-mélanges A. Roman et Anouar Louqua.

— La structure de la phrase arabe selon la tradition grammaticale arabe. l'Information grammaticale n° spécial, mai, 1998.

ب - تقديم الكتب ونقدها :

- نجمة لكاتب ياسين : الفكر عدد 8 1957.
- كتاب البدع للطرطوشي : التجديد عدد 1 - 1961.
- الأحرفية ليوسف السوداء : التجدد عدد 4 - 1961.
- معركة الزلاج : التجدد عدد 8 - 1961.

- الأدب المغربي : التجديد عدد 6 - 1961.
- الورغي : التجديد 1961.
- الباجي المسعودي : التجديد 1961.
- كشف الغطاء للحسن بن الأهدل اليمني : حوليات عدد 1 - 1964.
- الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس : الحوليات عدد 1 - 1964.
- النحو الوافي لعباس حسن : حوليات عدد 2 - 1965.
- أشتات مجتمعات لمحمود تيمور : العمل 20 أوت 1965.
- في النحو العربي لمهدي المخزومي : حوليات عدد 3 - 1966.
- أبنية الصرف في كتاب سيبويه لخديجة الحديثي : حوليات عدد 4 - 1966.
- العربية الفصحى لهنري فلاش (ترجمة عبد الصبور شاهين) : حوليات عدد 4 - 1967.
- دروس في علم الأصوات لكانتينو (ترجمة ص القرمادي) : حوليات عدد 4 - 1967.
- متخير الالفاظ لابن فارس : حوليات عدد 8 - 1971.
- الجبال والأمكنة والمياه للزمخشري : حوليات عدد 8 - 1971.
- تيسير اللغة العربية (ندوة الجزائر) : حوليات عدد 17 - 1979.
- لغة التقنية عند العرب - حوليات الجامعة التونسية عدد 42 - 1998.
- مظاهر التعريف في العربية - حوليات الجامعة التونسية عدد 42 - 1998.
- ظاهرة الاسم في التفكير النحوي حوليات الجامعة التونسية عدد 432 - 1999.
- من تجلّيات الخطاب حوليات الجامعة التونسية عدد 44 - 2000.
- المنوال النحوي العربي قراءة لسانية جديدة حوليات الجامعة التونسية عدد 44 - 2000.

محاضرات ودروس ألقيت بجامعات أجنبية :

- 4 محاضرات ألقيت بجامعة الجزائر : مارس 1964.
- 3 محاضرات ألقيت بجامعة باريس والمدرسة العليا : مارس 1968.
- 7 محاضرات بدار المعلمين العليا بنواكشط : فيفري 1973.
- محاضرات ألقيت بالملتقى الذي نظم بطهران بمناسبة مرور 1200 سنة على وفاة سيبويه 1974.
- أستاذ زائر بجامعة عنابة للمشاركة في تنظيم الدراسات للماجستير والاضطلاع بتدريس إحدى مسائل البرامج لسنة 1980 - 81.
- محاضرة جامعة كلارمون فران سنة 1984.
- 3 محاضرات بجامعة ليون 2 سنة 1985 وسنة 1986.
- محاضرة بمعهد العالم العربي. فرنسا - 1995
- محاضرة بكلية الآداب - جامعة وجدة - المغرب 2000.
- محاضرة بكلية الآداب - جامعة الرباط - 2000.



البحوث والدراسات



تعدّد المعاني على ضوء
نظرية النحت الأكبر مع ستة رسوم بيانية

أ. د. امين عبد الكريم
ميشيل باربو
جامعة ستراسبورغ

اودّ أن أعبّر على سروري لوجودي بينكم بمناسبة هذه الندوة التي ستكون أعمالها مهداة لزميلنا وصديقنا الأستاذ عبد القادر المهيري. ترى هل يجب أن أذكّر بالعلاقات التي تربطني بكثير من أساتذة بلدكم. وأنّ العناصر الأوّلية للغة العربية الفصحى تعلمتها على يد السيد الطيّب السحباني. وأنه قد شرّفني تخرّجي والأساتذة التركي والمهيري والشملي والفيتوري والغزي من التبريز في دفعة عام 1959. وأنه كان من بين أعضاء لجنتنا الأستاذان بويحي والطالبي.

ولقد سمحت لي الفرصة في فبراير 1996 ونوفمبر 1998 بكلية 9 أفريل بتقديم نظريتي النحت الأكبر. وذلك في إطار ندوتين : «مجادلة السائد» و«الأصيل والدخيل». بعضكم قد حضرهما وشرّفني بحضوره مداخلتي اللتين أتمنى لهما الصدور القريب ضمن أعمال هاتين الندوتين. والذين يهتمّون بتفصيل نظريّتي التي تلقي الضوء على نظام الرصيد اللغوي الفصيح، يمكنهم الرجوع إلى عدّة مقالات حديثة النشر مثل :

1) أصالة لفظ الصراط أدلّة وبصائر، مجلة كلية الشريعة. جامعة القرويين، عدد 20، فاس، 1995، ص 85 – 106.

2) «La voie droite de l'Islam ou le sens au bout du chemin»
Images et représentations en terre d'Islam. أعمال ندوة
ستراسبورغ فبراير 1994، طهران، 1997، ص 142 - 179.

3) «Du mot Arabe en tant que document archéologique»
أعمال ندوة Urkunden und Urkundenformulare in klassischen
Altertum und den orientalischen kulturen
(هايدلرغ 1994)، هايدلرغ ,1999 ص 167 - ,185 مع رسمين
بيانيّين.

4) (مع الباحثة كنزة بورجا) : «Le système lexical de l'arabe classique: Structures de surface et structures profondes»
لقمان، عدد 14، خريف/شتاء 1997-1998، ص67-116 (مع
رسمين بيانيين).

5) (قيد النشر في مجلة قسم العربية لجامعة ستراسبورغ2)،
العدد الأول، المسؤول عن نشرها :
أ. د. ميشيل باربو : «Morphogénèse-séquentielle du squelette
dú mot de type sémitique : l'exemple de l'arabe» ، حوالي 30
صفحة (مع 27 رسما بيانيا).

باختصار، النظرية التي أنا متفرّغ لها منذ أكثر من عشر سنوات تهدف إلى شكلية نظام الرصيد اللغوي الفصيح على أساس تباينات ثنائية متتابعة أو متداخلة تؤلف مجموعات متعددة من الكلمات التي تتقاسم قيمة دلالية واحدة إننا نستبعد على الإطلاق افتراض التأصل الثنائي للجذور العربية، الذي يرجّحه بعض اللغويين العرب منذ أكثر من ألف سنة، وكذا عدد من المستشرقين منذ قرنين. والمسألة هنا ليست تحديث التصوّرات القديمة - الشائعة حتى يومنا الحاضر- لجذور ثلاثية حاملة معنى شاملا (أو مشتركا) في مختلف مشتقّاتها. ولا يسمع منها العرب

(القدامى) إلاّ حرفين يوحيان بالمعنى المقصود، أمّا الثالث فيبدو وكأنه إضافة بيانية». وهيب عطاء الله، مقدّمة القاموس الثنائي في لسان العرب، الصادر بالمشاركة مع يوسف عيّاش، جونيه (لبنان) 1998، ص 31. هذا ليس سوى شكل جديد وتعميم لأفكار ومعطيات كانت متناثرة في القرون الوسطى، وتداولت حتى عصرنا هذا. انظروا إلى أحمد فارس الشدياق أثناء القرن الماضي وكتابه «سرّ الليال في القلب والإبدال»، ثمّ في أيّامنا هذه مذهب الألسني التوليدي جورج بوهاس في كتابه

«Matrices, Etymons, Racines.
Eléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe»

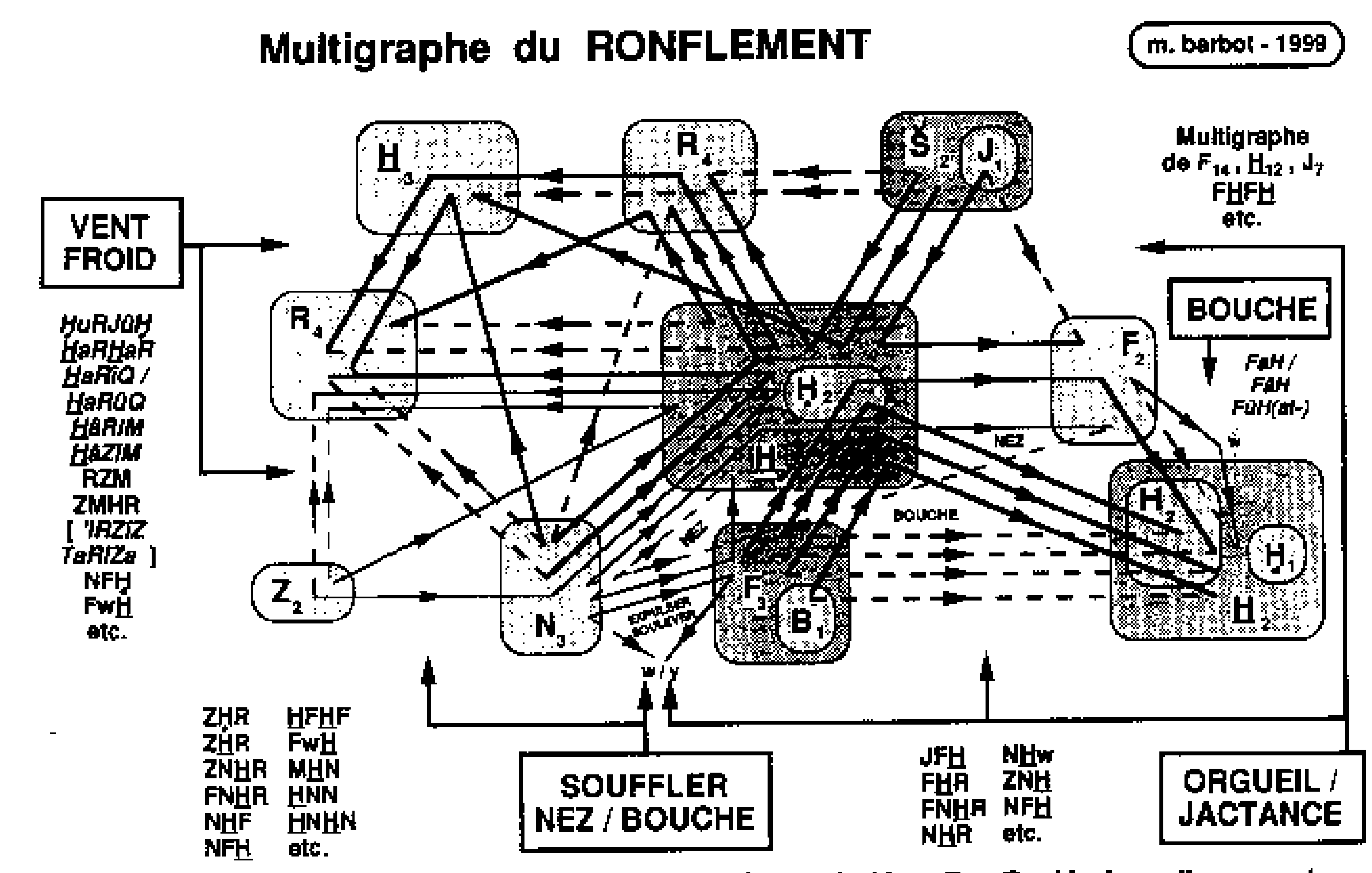
باريس / لوفين 1997، 197 ص، حيث يؤسّس صاحب الكتاب بناء الرّصيد اللغوي على مجموع من أصول ثنائية (étymons binaires). مركّبة من حرفين مختلفين غير مرتبين، حاملين لمعنى. أمّا الكلمات الثلاثية في نظر ذلك المستشرق، فمركّبة من étymon ومن حرف زائد (يسمّيه Crément دون أيّ تلميح إلى نظرية الزيادة المعجمية القديمة). كما يعترف بوجود تقاطع أصلين ثنائيين مترادفين في عدّة كلمات (دون التلميح إلى مفهوم النحت المعروف).

أمّا تأكيده لعدم ترتيب الحرفين في l'étymon فيذكّرنا - في إطار مذهبه الثنائي، بالاشتقاق الكبير أو الأكبر عند ابن جنّي. وحوله قام الأستاذ المهيري بتعليق صائب في أطروحته المشهورة. نظرية محسوبكم المتواضع تحلّل الترابطات اللفظو معنوية بين سلسلات من كلمات وجذور متقاربة (رغما عن تباين بعض صوامتها). عشرات آلاف من الأمثلة التي قمت بتحليلها تظهر كيف انتظمت القيم الدلالية الكامنة في المدلولات المعجمية. هذا التنظيم التطبيقي التدريجي قد نسج في العربية الفصحى عالما سيميائيا ترابطت في أركانه القيم الدلالية الأصلية حسب منظور العرب القدامى للأفكار والتصوّرات والمشاعر المتداولة في تاريخ مجتمعاتهم. وتعدّد المعاني الذي نلاحظه في معظم الجذور العربية ومشتقاتها (كما سمّاها النحاة العرب)، يحتاج بلا شكّ إلى معالجة علميّة

صحيحة. لقد كرّست الدراسات النحوية واللغوية التقليدية وكذلك البحوث الألسنية الحديثة مجهودات معتبرة لأجل تأويل هذه الاختلافات الدلالية المتواجدة في مدلولات مشتقّات الجذور العربية. وقد فسّروها بانحراف المعنى بين قبيلة وأخرى، أو بين عهد وآخر، ويجدون في ذلك مجازات سواء كانت قديمة منساة، أو في طور الاستعمال. إذا قرأنا مثلا «المقاييس» لابن فارس، فكثيرا ما نعثر على استنتاجات تأويلية مبنيّة على التقاسم الدلالي بين المشتقّات : فانظروا في هذا الموضوع إلى مقالة لقمان. هناك نقد لتأويله لكلمة (هاجرة). كما طبّق اللغويون القدامى والمحدثون نفس المبدأ التأويلي على الكلمات الرباعية التي يرونها مزيدة في أغلب الأحوال. مثلا :

يصف ابن فارس دلالة كلمة (غطرسة) بالتكبّر، وشكلها بجذر (غ ط س) ثمّ الراء الزائدة : «وهو من الغطس كأنه يغلب الإنسان ويقهره حتى كأنه غطسه، أي غطّسه».

إلاّ أنّ نظريّة النحت الأكبر لا تحلّل مدلولات الألفاظ منعزلة، أو في إطار العلاقات بين كلمتين أو ثلاثة. وإنّما هي تبحث عن كافّة العلاقات الخاصّة للقيم الدلالية المدروسة من خلال الترابطات اللفظو معنوية المستخرجة من مواد المعاجم. في مثال (غطرسة)، الحقل المعنوي هو حقل الكبرياء والفخر. وفيه نكتشف الترابطات المذكورة بينهما، وتغيّرات الهيئة الجسميّة كمثل المشية المتعجرفة، كما يبديها التداخل بين نفخ وفخفخ وقتحم وفخر واخرنطم وخطر وتمخطر/ تبختر وميخ (وميس) واطرّ وطرطر والمرخمّ واطرعمّ (وعرم وعرس...) وغطر وغطرس (وغطرف) وتطرّس وروس/ورتيس الخ. بفضل هذه الأمثلة المتداخلة، نرى أوّلا أن الزوائد المزعومة هي في الواقع صوامت جذرية تستخدمها اللغة في تأليفات جذرية متشابكة. ثانيا : نرى أنّ شبكة الألفاظ والجذور الخاصّة بالتكبّر والتفاخر مرتبطة بشبكات أخرى، من بينها ما يخصّ المناخير والأفواه : أنواع الأنفاس والشخير الخ : فخج / جخف مثلا.



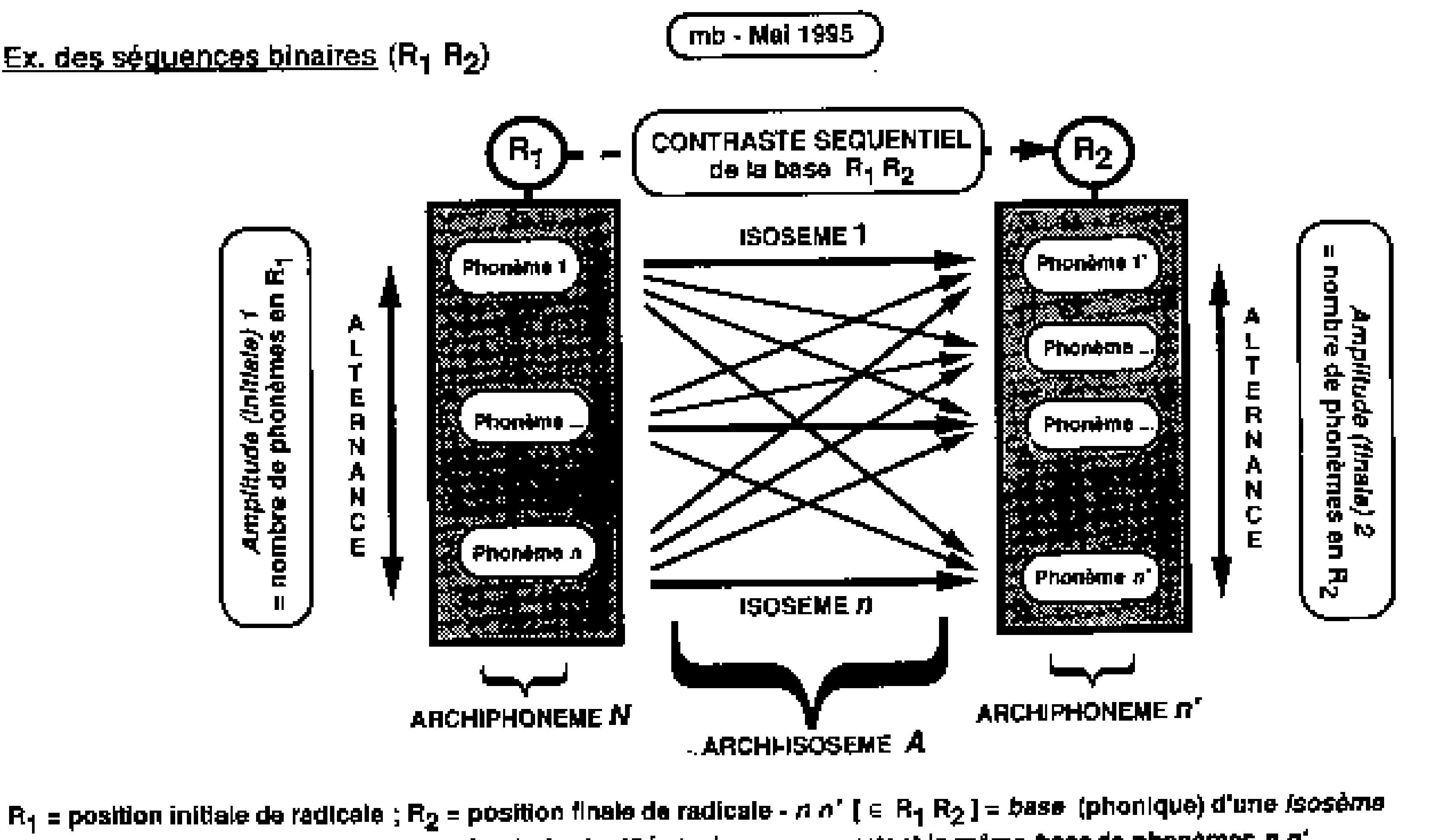
Les chiffres établissent la hiérarchie onomatopéique de $\underline{H}_{14}$, R_8 , F_5 , H_4 dans l'expression du RONFLEMENT . Cf. cette hiérarchie dans l'expression des souffles nasaux et buccaux.

شيئا فشيئا الاستطلاع على الشبكات الدلالية المتداخلة يطلعنا على نظام سيمياني حيث نكتشف كيف تخضع الصوامت الجذرية للإبدال : غطر/خطر، تمخطر/تبختر، خطر / تخطّل الخ. كثيرون هم العلماء امثال أبي الطيّب اللغوي الذين يشرحون هذه الظاهرة بالرجوع إلى اللغات القبائلية : «إنما يقول هذا قوم وذاك آخرون». ويرى غيرهم كمثل ابن دريد أن المبدلات خاضعة لقوانين صوتية معيّنة. بالفعل، إذا اعتبرنا الصوامت الجذرية في تباينها الثنائي، وليست منفصلة عن بعضها، نكتشف أن المدلولات تتغيّر من موضع إلى آخر داخل الحقل الدلالي المدروس، حسب التغيّرات الإبدالية.. إن الأمثلة المعروضة للخليل أو سيبويه أو ابن جنّي كانت تهدف إلى إثبات القدرة التعبيرية الذاتية للحروف العربية: قضم/خضم على سبيل المثال لا الحصر. إلاّ أنّ التحليلات التي أقوم بها منذ عشر سنوات تدلّ على أن الدلالة المعجمية يؤمنها التباين بين صامتتين جذريتين، متتابعتين على محور الزمن، متّصلتين أو منفصلتين الوظيفة التعبيرية (بأدقّ المعنى) للتباين بينهما أهمّ بكثير من تقابلهما على المحور الجدولي. ولمّا تكون الصامتتان المتباينتان خاضعتين للإبدال، تغتني دلالة هذا التباين بقدر تنوّعاته الصوتية هنا الفرق بين المستوى السطحي لمركّبات لألفاظ ومستواها العميق في نظريتي (انظروا إلى التفريق بين المستويين في مقال لقمان) ، الإبدال يؤدّي إلى تحييد التقابل الصوتي على الصعيد الفونولوجي، إذ أنه يضعّف القدرة التمييزية لكلّ من الصوتين، إلاّ أنه بالعكس ينوّع ويغني الترابطات اللفظو معنوية بين الكلمات على الصعيد السيمياني العميق.

[رسم التباين بين صامتتين]

MESURES & CONCEPTS DE L'ANALYSE ISOSEMIQUE

Ex. des séquences binaires (R_1 R_2)



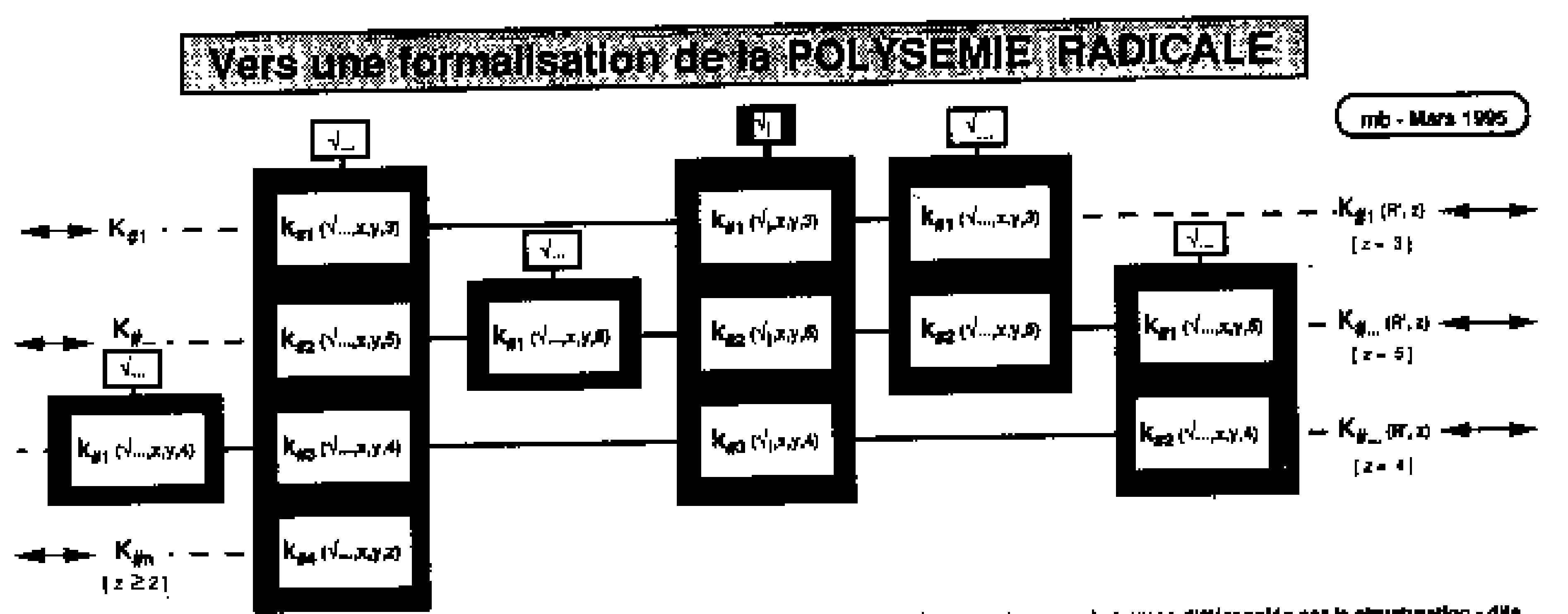
R_1 = position initiale de radicale ; R_2 = position finale de radicale - *n n'* [∈ R_1 R_2] = *base* (phonique) d'une *isosème*
Isosème = notion partagée par un certain nb de signifiés lexicaux comportant la même *base* de phonèmes *n n'*
Une *Isosème [nom de notion]* est dite "*de base x n n'* " [*x* = nb de séquences homophones : 0, 2, ..., *n*]
Archi-Isosème = intersection sémique d'un faisceau d'isosèmes défini par une séquence R_1 R_2 d'amplitude

Contraste d'amplitude (séquentiel) = *Amplitude 1 / Amplitude 2* (voir *Charge isosémique*)
Densité isosémique = nb de paradigmes radicaux dont certains signifiés lexicaux appartiennent à une isosème *n*
Charge isosémique = nb d'isosèmes définissant l'archi-Isosème *A* (≤ *Amplitude 1* x *Amplitude 2*)
Magnitude sémique = nb d'archi-Isosèmes définissant le sémème d'un signifié lexical

هذا هو الأنموذج الشكلي للعلاقات الاحتمالية بين حرفين جذريين، الذي يتيح لنا الاستطلاع العقلاني على غنى التأليفات الجذرية في النظام اللغوي-بل لأن الجانب الدلالي الخاصّ بالتباين الصوتي ليس معنى شاملا كما هو في النظريّات الشّائعة وإنما يقتصر على قيمة محدودة (بل أحيانا على معنى واحد- Sème)، يبحث عنها التحليل في جميع المدلولات المعجمية من خلال الترابطات اللّفظو معنوية. والجدير بالذكر أن هذه الترابطات تقطع "أفقيا" الجداول "العمودية" التي تمثّل مشتقّات الجذور المسجلّة في موّاد المعاجم. إنّ التحليل التقليدي-القديم والحديث-يحاول أن يحلّ مشاكل فهم تعدّد المعاني ومعالجتها داخل إطار الجذر المدروس. وبالعكس، تثبت نظرية النحت الأكبر أنّ الاختلافات الدلالية المتواجدة في جدول الألفاظ المتميّزة بنفس الصوامت الجذرية المرتّبة ليست في الحقيقة إلاّ نتيجة عن علاقاتها الأفقية بألفاظ تنتمي إلى جداول جذرية مختلفة. حتى أنّ كلّ حقل دلالي يبدي لنا حقيقة عجيبة، وهي الروابط المعنوية بين كلمات خالية من أي صوتم مشترك إلاّ أنها متواصلة بواسطة كلمات مؤلفة بحرف (أو حرفين) يسمح نفي كلمة أو بعض الكلمات، وبحرف (أو حرفين) يسمح في الأخرى. مثلا : أهمت (الضحك) إزاء (تهكّم) و(كمت). وقد يطول التسلسل كما رأينا سابقا في مجال التكبّر والتفاخر : لا يبقى أيّ حرف مشترك بين ماس وتبحتر. فهل نفهم ترادفهما فهما صحيحا إذا لم نقرّ بحقيقة اعتماد الدلالة على التّشابك اللفظو معنوي، ذاك الذي أسميته النحت الأكبر ؟

[رسم تعدّد المعاني]

[رسم تعدّد المعاني] رسم عدد 3



$\sqrt{...}$, $\sqrt{j}$ = RACINE (définie par une suite ordonnée de 2 à 5 consonnes - glides exclus - commune à un nombre w de termes différenciés par la structuration - dite SCHEME - de leurs morphèmes respectifs imbriqués dans la suite radicale $\sqrt{j}$). Elle se décompose <u>théoriquement</u> en N-séquences (binaires <u>ou</u> plus - contiguës <u>ou</u> rémanentes) dont certaines sont pertinentes (porteuses de signification) dans l'ensemble des w-termes de même racine, dit "paradigme radical" $P(\sqrt{j})$. Les N'-séquences pertinentes sont susceptibles (dans un <u>ou</u> plusieurs termes) d'intégrer des éléments d'origine morphématique (cf. $k_{\#n}$). La RACINE est porteuse de signifiés lexématiques (non grammaticaux) dont les disjonctions éventuelles (de terme à terme, <u>ou</u> dans le cadre d'un même terme) constituent sa POLYSEMIE.

R = ensemble des racines attestées (son cardinal est inférieur au nombre des combinaisons possibles de consonnes).

R' = sous-ensemble variable de R (cardinal = z) défini par les racines porteuses d'une même notion $K_{\#n}$ [$z \geq 2$].

$P(\sqrt{j})$ = paradigme radical défini par l'ensemble des w-termes incluant la même racine ($\sqrt{j}$).

x = liste ordonnée des N'-séquences de $P(\sqrt{j})$ porteuses du même signifié $k_{\#n}$ [$N' \leq N$].

y = liste ordonnée des w'-termes de $P(\sqrt{j})$ porteurs du même signifié $k_{\#n}$ [$w' \leq w$].

$K_{\#n}(R', z)$ = notion commune aux z-racines de R' définie par l'intersection du sous-ensemble pertinent de leurs $k_{\#n}$.

$k_{\#n}(\sqrt{j}, x, y, z)$ = signifié commun à y-termes d'un même $P(\sqrt{j})$. Il est susceptible d'intégrer des éléments d'origine morphématique. Défini dans le cadre des N'-séquences propres de $P(\sqrt{j})$, il est en relation avec les $k_{\#n}$ des $z-1$ autres $P(\sqrt{...})$ [$R' \supset \sqrt{...}$] qui lui sont équivalents dans un cadre extensionnel x, y par définition différent.

◄─►◄ = relation conceptuelle entre deux notions $K_{\#n}$.

C = cadre conceptuel <u>théorique</u> de la pensée en langue arabe défini par l'ensemble des corrélations des notions $K_{\#n}$.

اسمحوا لي أن أقدّم الآن التمثيل المشكّل لتعدّد المعاني، ولمنهاج الاستطلاع على ظواهره في اللغة. لا يمكنني أن أعرضه بالتفصيل أو أن أشرح كلاً من المفاهيم المنهجية المقترحة. من خلال هذه التوجيهات الدراسية ومبادئ إجرائية أخرى قد فسّرناها في المقالات والمراجع المنشورة حتى اليوم، يتاح لنا تمثيل الترابطات السيميائية المتعددة التي نظّمت الرصيد اللغوي الفصيح. بطبيعة الحال، لنلا نحاول أن نمثّل حقلا دلاليًا كاملا (إن صحّ هذا كالتعبير) على رسم واحد ؛ أيّ مفهوم، أيّة فكرة أو صورة أو عاطفة الخ، يكمن التعبير عنها في مئات من الجذور المترابطة، بغضّ النظر عن تشعّبات كلّ سلسلة من الألفاظ المعنيّة على الصعيدين اللفظي والدلالي، إمّا النحت الأكبر وإمّا بالإبدال. حتى أنّ المعاني مترابطة في كلّ حقل بل في كلّ موضع من مواضعه، فيرتبط الحقل بالحقول المجاورة. وقد لاحظنا ذلك عند عرض رسم الشخير. سأقدم لكم الآن مثال صفة (أزجر) للجمل الذي أصيبت فقره أو جرح ظهره.

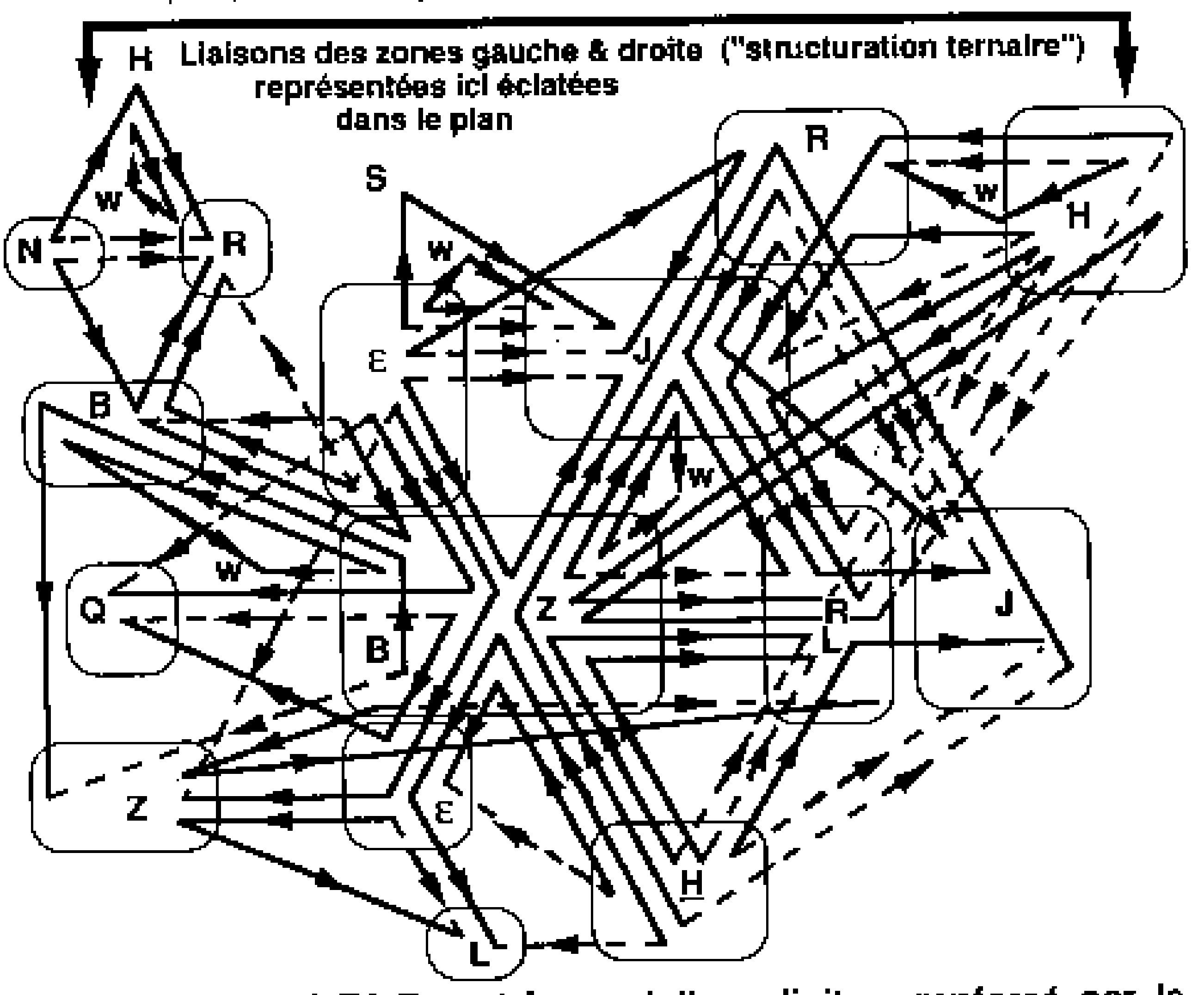
CORRELATIVITE DU SENS

Intégration de *'aZJaR* dans le champ sémiotique de l'EREINTEMENT (facteurs et conséquences)

(m. barbot : octobre 1999)

√ZJR " (re)pousser, faire marcher par des cris, des coups, etc. "
'aZJaR " qui a les vertèbres endommagées, *ou* le dos blessé (chameau) "

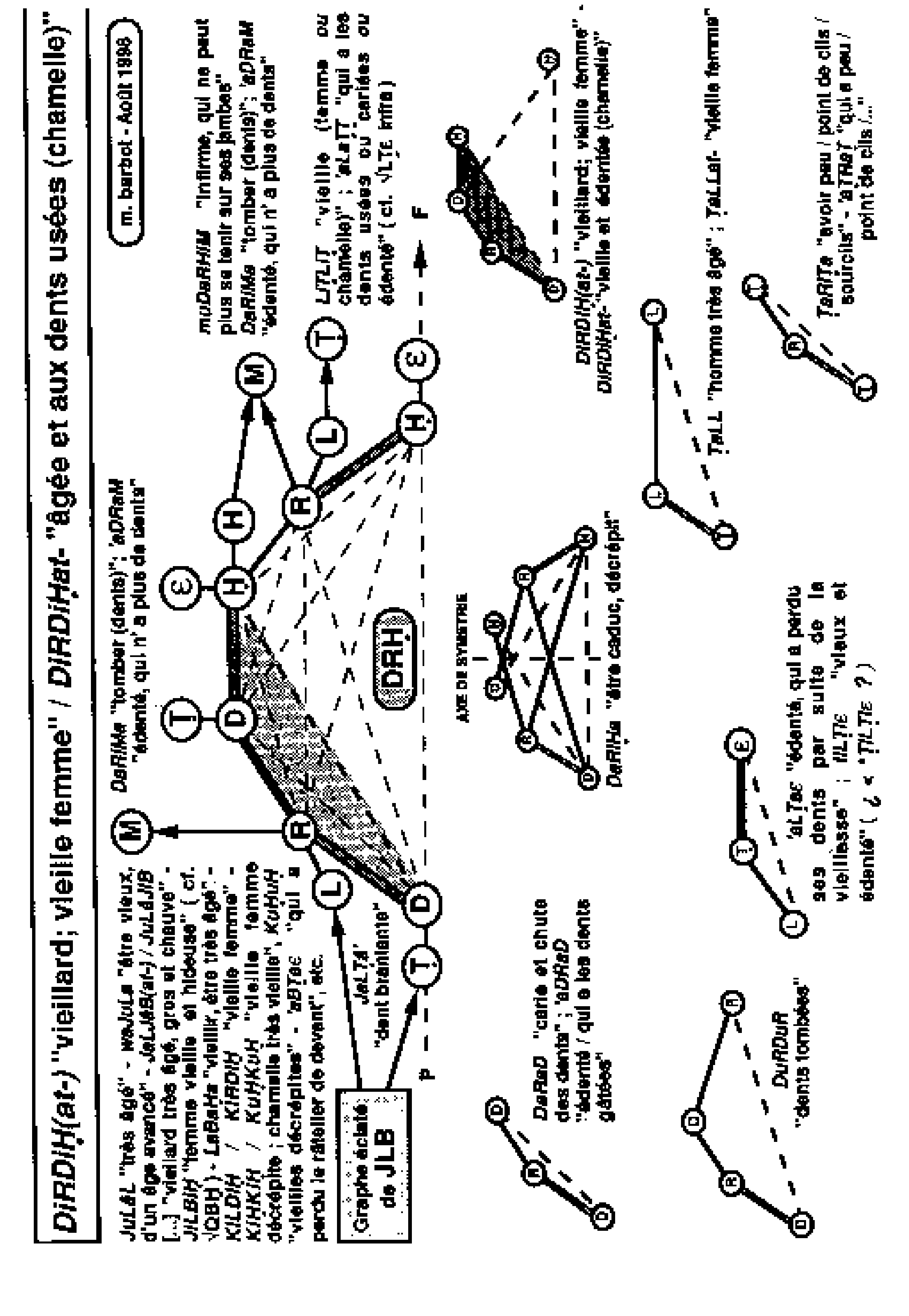
Rem.- Se superposent à ZJR (par *taṣâqub* - cf. Ibn Jinnî) - par εZJ "pousser pour faire avancer" **- les formes ṢQR et ṢQL** "frapper d'un bâton". **Lui sont donc corrélées les formes** εZQ "rouer de coups, éreinter" **et** εQR "blesser au dos (selle, bât)". **Mais *'aεSaJa* IV** "avoir le dos voûté et le corps penché vers le sol (vieillard)" **(= *inHaZaεa*) relie le tout à** εSw "être très âgé (vieillard)", ***FâεûS*** "vieille bête de somme éclopée", √εwJ "tors" **(*'aεwaJ*** "qui a le dos brisé et cambré (cheval)" **), etc.**



Le contenu de *'aZJaR* est le produit explicite - renforcé par le schème *'aFεaL* - de la valeur de √ZJR (devenue sa cause implicite) "frapper (pour faire avancer)" **et des racines corrélées** (cris et coups) **& des contenus (organisés par la combinatoire) de la** PATHOLOGIE DORSO-LOMBAIRE **chez l'homme et l'animal :** déformations vertébrales, ataxies locomotrices, claudication, tonus postural, adynamie, etc.

إنّ القيم المترابطة كالضرب والعياط (لأجل تنسنة الدّابة وزجرها) مرتبطة بقيم أخرى تخصّ عواقب الضرب (أو الكبر) كمثل العرج وكسر الظهر وانهيار القوى وهلمّ جرّا. وهكذا يفهم تكوّن مدلول (أزجر) لا في داخل الجدول المعنيّ (زج ر) فحسب، بالأكثر كمفعول جميع القيم المنظّمة في الألفاظ والجذور المتشابكة التي اندمجت إليها هذه الصفة على صعيدي الدّوال والمدلول. وأمر كلمة (أزجر) لا يختلف من أمر كلّ لفظة عربية مهما كان مدلولها المدروس. علاوة على المعنى المعجمي الخاص للكلمة في سياقها الخطابي. لا شكّ أنّ اللغة ترسم حولها شبكة من الدلالات الحافّة قد وظّفها الناطق إذّاك أولا، وقد يشعر بها المتلقي أو لا يشعر. وهذا السرّ من أسرار شعرية لغتنا الفصحى كما توصّلت نظريّتي - والعلم لله - إلى تعيينها ووصفها المشكلن.

في مثال آخر، تمثيل كلمتي (دردح) و(دردحة) أي العجوز(ة) والناقة الكبيرة السنّ والتي ذهبت أسنانها، أو بالأحرى تمثيل عناصرهما الثنائية (در ثم دح ثم رح) يسمح لنا أن نكتشف ارتباط الكلمتين بعدّة ظواهر جسدية خاصة بانحطاط الصحة عند الكبر، كالدرد والطرط والصلع الخ


DiRDiḤ(at-) "vieillard; vieille femme" / DiRDiḤat- "âgée et aux dents usées (chamelle)"
m. barbot - Août 1996
JuLăL "très âgé" - waJuLa "être vieux, d'un âge avancé" - JaLJăB(at-) / JuLăJIB [...] "vieillard très âgé, gros et chauve" - JILBIḤ "femme vieille et hideuse" (cf. √QBḤ) - LaBaHa "vieillir, être très âgé" - KILDIḤ / KIRDIḤ "vieille femme" - KIḤKIḤ / KuḤKuḤ "vieille femme décrépite ; chamelle très vieille", KuḤuḤ "vieilles décrépites" - 'aBṬaɛ "qui a perdu le râtelier de devant", etc.
DaRIMa "tomber (dents)"; 'aDRaM "édenté, qui n' a plus de dents"
muDaRHIM "infirme, qui ne peut plus se tenir sur ses jambes"
DaRIMa "tomber (dents)"; 'aDRaM "édenté, qui n' a plus de dents"
LiṬLIṬ "vieille (femme ou chamelle)" ; 'aLaṬṬ "qui a les dents usées ou cariées ou édenté" (cf. √LṬɛ infra)
Graphe éclaté de JLB
JaLṬA' "dent branlante"
DRḤ
P
F
AXE DE SYMETRIE
DaRaD "carie et chute des dents" ; 'aDRaD "édenté / qui a les dents gâtées"
DaRIḤa "être caduc, décrépit"
DIRDIḤ(at-) "vieillard; vieille femme" - DiRDiḤat- "vieille et édentée (chamelle)"
TaLL "homme très âgé" ; TaLLat- "vieille femme"
DuRDuR "dents tombées"
'aLṬaɛ "édenté, qui a perdu ses dents par suite de la vieillesse" ; ILṬIɛ "vieux et édenté" (¿ < *ṬILṬIɛ ?)
TaRITa "avoir peu / point de cils / sourcils" - 'aTRaT "qui a peu / point de cils /..."

قد رأينا في الأمثلة السابقة كيف تتداخل الشبكات السيميائية وتتفاعل، فتنتج مدلولات مركّبة (أزجر ثم دردح ودردحة). سيدلنا المثال الأخير على أنّ تقاطع الشبكات قد لا يفضي بها إلى تكوين مدلولات مركّبة.

| رسم حشرج |

[رسم حشرج] رسم عدد 6

POLYSEMIE REVELEE PAR LA STRUCTURE PROFONDE DU MOT

(m. barbot - octobre 1999)

Ex. de *ḤaŠRaJa* : 1°- râler (agonisant) - 2°- braire de façon répétée (âne).

L'analyse traditionnelle relierait ces deux valeurs dans le cadre d'une onomatopée (v. ATALLAH-AYACHE, 1981, p. 17 qui range ce mot parmi les " onomatopées quadrilitères qui n'ont aucun rapport sémantique avec une forme plus simple ").

MAIS ...

L'analyse séquentielle du *Naḥt 'akbar* montre que chacune s'intègre dans un réseau sémiotique différent. Ces deux valeurs appartiennent à deux structures connexes mais non confondues, croisées dans *ḤaŠRaJa*.
Idem pour *ḤaŠRaJ* "creux dans la montagne où l'eau dépose (sur les cailloux) et s'épure; cailloux"...

Cailloux ...

Braiment

Râle

Les rapports de *ŠaRaJa / ḤaŠRaJa* et de *ZaĠaDa / ZaĠRaDa, ZaĠRaṬa*, situent ces actes sonores plus ou moins répétitifs dans le champ de la CONSTRICTION (ici, celle - cyclique - des organes phonatoires).

نرى هنا أنّ شهيق الحمار وأنفاس المنازع تمتزج في جدول (ح مْ ر ج) مثلا. ثم أن محاكاة الأصوات المذكورة تلتقي بشبكة ألفاظ الحصى من دون تفاعل كما يظهر على كلّ. والارتباط السيميائي المؤكّد في نظام اللغة يتجلّى هنا في تقطّع التنفّس وتكرار الأصوات الحنجريّة (البشرية والحيوانيّة).

فقط الاستطلاع الكامل على البنى السيميائية للرصيد اللغوي يخوّل لنا فكرة سليمة عن تلك الحقائق العميقة التي طمسها تماما مفهوم الزوائد المعجميّة (أو كذلك les créments). الخ بالختام على أنّ الاستطلاع المنشود على النظام اللغوي يتطلّب جوابا واضحا دقيقا مبرهنا عليه عن ثلاثة أسئلة ضرورية :

1) لم استعمال هذه الصامتة (بدلا من أخرى) ؟
2) لم في هذا المكان (وليس في آخر) ؟
3) وما وظيفتها في أداء المعنى ؟

فالإجابة عن هذه الأسئلة من دون برهان قاطع (أو عدم الإجابة عنها) تترك جانبا مهما من مدلولات الألفاظ في ظلام حالك.

تعالج نظريّة النحت الأكبر المسألة المطروحة بأدواتها الشكلانية، وتفرض على نفسها الإجابة المطلوبة عن الأسئلة الثلاثة، وهذا في أية مناسبة. من أسباب عدم المعالجة الصّحيحة لتعدّد المعاني، تصوّر الزوائد المعجميّة، الخالية من الدلالة أو التي ينسبون إليها قدرة تعبيرية قابلة للنقاش في عصر الألسنية الحديثة.

تمثيل فحوى الكلمات على أساس الاستماع المتقطّع إلى الأصوات الملفوظ بها (والفهم التقريبي لها) خطأ بديهي لا يزال شائعا بل سائدا حتى يومنا في مقدّمة القاموس الثاني المذكور سابقا. يؤكّد الأستاذ عطاء الله أنّ «العرب القدامى كانوا يفهمون لغتهم فهما سماعياً»، وهذا صحيح،

إلاّ أنه يردف قائلا « قوامه حرفان، أمّا الحرف الثالث فقد يسمع أو لا يسمع» (ص31).

لا أرى إجابة مقنعة عن أسئلتي الثلاثة، ولا معالجة مرضية لتعدّد المعاني في القول المكرّر منذ عشرة قرون وأكثر بأنّ «طائفة من الثلاثيات الصحيحة قائمة في مفهومها الأساسي على حرفين إثنين. والحرف الثالث يزيد معناها دقّة أو شدّة أو نوعا أو ما إليها من ألوان البيان. ولا حاجة للتمثيل على ذلك». (نفس الصفحة).

فلا عجب في عدم تحليل عدد هائل من المدلولات العربية (المترابطة حسب تحليلاتنا الشخصية) في القاموس الثنائي المذكور. وكذلك في سائر الكتب والمقالات النظرية أو التطبيقية الصادرة في ذات الموضوع.

سأكتفي بذكر فعل (قنت) في كتاب جورج بوهاس، وهو مثال للراسب الثلاثي غير القابل للتحليل أو التفكيك الثنائي (حسب قول صاحب الكتاب ص 186). وكذلك لا يحلله القاموس الثنائي المذكور. ويرجع القاموس فعل (كهم) إلى راديكال واحد، وهو (كه). ومن يهمّهم امرهما، فليتفضلوا بالرجوع إلى مقالي المذكور «Morphogénèse : sequentielle ...»، صورة 20 وصورة 23، وإلى تحليلي لكلّ منهما بناء على منهجيتي السيميائية.

وختاما لهذه المداخلة القصيرة، ألحّ على لزوم تأويل كلّ حرف أو صوتم من صوائم الألفاظ تأويلا وظيفيّا علميّا متماشيا مع المقتضيات الألسنية المعاصرة، ومع أحوال التخاطب البشري الحقيقي، إذا أردنا أن نعالج معضلة تعدّد المعاني وأن نفهم تماما بناء المعنى على مستوى النظام اللغوي.

أ.د. أمين عبد الكريم ميشيل
باربو
(ستراسبورغ)

إشكالية الأسس الفونولوجية الدنيا لتحقّق المعنى

أحمد ابراهيم
كلية الآداب : بمنوبة

ينطلق هذا البحث من ظاهرة صرفية - صوتيّة (مرفوفونولوجيّة) هي التمييز بين المذكّر والمؤنّث في «كاف» الضمير السّاكنة في إحدى لهجات الجنوب الشرقي التونسي هي لهجة «عكّارة» بشبه جزيرة «جرجيس».

وبالاضافة الى الجوانب الوصفية البحتة ذات الأهمّية في مجال «الديالكتولوجيا» و«الجغرافيا اللسانية» - وهي جوانب سنتنا ولها في الجزء الأول من هذه المداخلة - فإنّ للبحث بعدين آخرين سيشكّلان محوري الجزئين الثاني والثالث وهما :

بعد تأريخي (دياكرونيك) يتعلّق بما أعتقد أنّه إثبات وتطوير في آن لما جاء في كتب النحاة العرب القدامى من تفكير حول ظاهرة «الوقف» وأنواعه من «إشمام» و«روم» وغير ذلك :

وبُعد لساني عام، أي نظري، ذو صلة بمستويات التحليل اللساني والحدّ الفاصل بين الصواتم والصرافم : وفيه أقدم حُججا معطياتية وتحليلية على وجوب إعادة النظر في ما انتهى إليه أغلب مؤسّسي اللسانيات الحديثة - من تروبتسكوي وجاكبسون الى مارتيني وبنفنست وغيرهم -

من أن تحقّق الوحدة الدلالية الدنيا (المونيم أو المرفيم) لا بد له على الأقل من وحدة تمييزيّة دنيا هي الفونيم.

1 ـ المعطيات : تفخيم كاف الضمير علامة للتذكير

لا شك أننا نفتقد الى المعطيات الديالكتولوجية الكافية فيما يتعلق بالكيفية التي يُدلّ بها على الجنس في الضمائر المستكنة والمتصلة والمنفصلة وبالتوزيع الجغرافي (الجغرالساني) لهذه العلامات، الا أنه بالامكان رغم ذلك أن نميز بين وضعيتين تقعان على طرفي نقيض هما وضعيّة ضمير المتكلم في طرف ووضعية ضمير الغائب في الطرف المقابل.

فنحن إزاء تحييد كامل للتمييز بين المذكر والمؤنث في ضمير المتكلّم من ناحية وتعبير كامل عن ذلك التمييز في ضمير الغائب من ناحية أخرى. وبين هذين الطرفين نجد منطقة وسطى تتسم بالاختلاف بين اللغات واللهجات في هذا المجال، هي منطقة ضميري المخاطب والمخاطبين وضمير الغائبين حيث تتراوح الحالات بين التحييد الكامل (كما في لهجة تونس العاصمة) والوسم الكامل (كما في الفصحى)، مرورا بوضعيات فيها التحييد حينا والوسم أحيانا كما في لهجة المرازيق (جهة دوز بالجنوب الغربي) ولهجة عكارة (انظر الرسم عدد 1).

	ض. الغائبين والغائبين			ض. المخاطب			
	ض. منفصل	ض. متصل		ض.منفصل	ض. متصل		
		فاعل	مفعول به مضاف إليه		فاعل	مفعول به /مضاف اليه	
تونس العاصمة	-	-	-	-	-	-	-
عكارة (جرجيس)	-	-	-	+	+	+	+
المرازيق (دوز)	+	+	+	+	+	+	+
الفصحى	+	+	+	+	+	+	+

دعنا نمر مرّ الكرام على لهجة المرازيق رغم أهميتها بوصفها اللهجة التونسية الوحيدة وإحدى اللهجات القليلة في العالم العربي التي تميّز بين المذكّر والمؤنث في ضمير الغائبين والمخاطبين كما هو واضح في الأمثلة

المقدّمة تحت (2). أمّا الأمثلة المقدمة تحت (3) فإنّها تعطي فكرة عن معاملة ظاهرة الجنس في «كاف» ضمير المخاطب حيث يقع التمييز بين المذكر والمؤنث بتغيير الحركة القصيرة التي تأتي مباشرة قبل هذا الضمير (3. أ) ، فتدل الفتحة على المذكر والكسرة على المؤنث ولكن التمييز يتم تحييـــده عندما تكون الحركة التي تأتي مباشرة قبل الكاف حركة طويلة (3 ب) :

(2) أ ـ كَمّلَنْ النّساوين الرّحي وغرربلَنْ ونسفَنْ ووازَنْ

Kammlan-enn sawin-errahi ugarablän unisfän uwazan

«أتمّ النسوي الرحي وغربلن ونسفن واخترن»

ب. خُوكَنْ [hukän] «أخوكنّ»

(3) أ ـ قَنّالك (انت) / قَنّالكْ (انت)

(gunnalek (inti) / gunnalak/inta)

ب ـ يَعطيكْ (أنت / أنتِ)، خُوكْ (أنت / أنتِ)

أما لهجة عكّارة التي هي نقطة الانطلاق الرئيسيّة في هذه المداخلة فإنها لا تفرق بين المذكر والمؤنث في صيغة الجمع ـ خلافا للهجة المرازيق ـ لكنها تسم الجنس في كاف الضمير في جميع الحالات، اي سواء أكانت الحركة السابقة لهذا الضميـــر قصيرة كما في (4. أ) أو طويلة كما في (4. ب) و(4. ج).

(4) أ ـ قَنّالَكْ (أنتَ) / قَنّالِكْ (أنتِ)

gunnālik gunnalak

ب ـ نَادَاكْ (أنت) nādak/ (أنت) / ناداك (أنتِ) nādak

ج ـ 1. فيك (أنت) fik / فيك (أنتِ) fik

2. عليك (أنت) lek / عليك (أنتِ) lek

3. خوك (أنت) huk / خوك (أنتِ) huk

4. باباك (أنت) babak / باباك (أنت) babak

5. وصّاك (أنت wassak / وصّاك (أنت)

ويكفي أن نقارن بين (3 ـ أ) و(4 ـ أ) من جهة وبين (3 ب) و(4 ب ـ ج) من جهة أخرى لكي نلاحظ :

1 ـ أن وضع كاف الضمير في الحالة الأولى، أي بعد حركة قصيرة يكاد يكون هو نفسه في اللهجتين، وفي الكثير من اللهجات العربية حيث أن التقابل بين التذكير والتأنيث موسوم عن طريق التقابل بين الفتحة والكسرة :

2 ـ أن الوضع مختلف تماما في الحالة الثانية، أي عندما تأتي كاف الضمير بعد حركة طويلة. حيث أن وسم الجنس لا يوجد بصفة منتظمة إلا في لهجة عكّارة التي تستعمل دائما تفخيم الكاف لوسم المذكر.

والجدير بالملاحظة أيضا أن هذه الوضعية تبدو غير جليّة وتفخيم الكاف في المذكّر يبدو غير واضح للأذن في المثال (4.ب) لأن الدور الدلالي لهذا التفخيم تقوم به الفتحة المطبقة الطويلة [a] التي تقابلها [ä] في المؤنث.

لكن التمييز بين المذكر والمؤنث موجود وواضح بالنسبة للناطقين باللهجة المعنيّة **حتّى عندما لا يطرأ على الحركة الطويلة السابقة للكاف أي تغيير** في النطق لأحد السببين

ـ استحالته المطلقة في الضّمة الطويلة والكسرة الطويلة كما في الأمثلة (4 ج، 3 ـ 1) :

ـ استحالتها السياقية الراجعة الى وجود الحركة المعنية (الفتحة الطويلة) في جوار حروف مفخّمة : انظر المثالين (4 ج، 4 ـ 5).

والواضح في الأمثلة 1 ـ 3 من (4 ج) أن تفخيم كاف الضمير في المذكّر يتحقق بدون أي تأثير للسّياق الذي يندرج فيه. ذلك لأن كاف

المؤنث تبقى خالية من أي نوع من أنواع التفخيم حتّى في السياق الذي يغلب عليه التفخيم في المثالين 4 ـ 5 من (4 ج)، مما يعني أن ظاهرة التفخيم في كاف الضمير المذكر موجودة أيضا في الأمثلة (4 أ) و(4 ب) رغم ما يبدو من أن وسم الجنس يأتي عن طريق تغيّر نطق الفتحة القصيرة أو الطويلة السابقة للضمير. لذلك وجب اعادة كتابة هذه الأمثلة على النحو التالي الموجود في (5) :

(5) gunnāli inti / gunnālak inta

والذي بالامكان استنتاجه من هذه المعطيات أن التمييز بين المذكر والمؤنث في كاف الضمير بلهجة جرجيس ولهجات الجنوب الشرقي التونسي المضاهية لها يتم عن طريق سمة قارة وحيدة هي التقابل بين وجود ظاهرة التفخيم في الكاف المذكّرة وغيابها في الكاف المؤنثة. وهناك الى جانب هذه السمة القارة سمات ثانوية يتم انجازها في سياقات محدودة وهي التقابل بين الفتحة والكسرة في نحو [دَارَك / دارك] أو بين نوعين من الفتحة الطويلة في نحو [ناداك nädäk / نادَاك nādāk]. وتجدر الإشارة الى أن التمييز بين الفتحة والكسرة بوصفهما علامتي التذكير والتأنيث لا يتم إلاّ اذا كان المقطع النهائي غير منبّر. أما اذا كان هذا المقطع منبّرا (أي إذا كنا ازاء مقطع وحيد) فإن هذه الطريقة في وسم الجنس تصبح غير فاعلة كما هو بائن في (6) حيث لا نجد إلاّ التقابل بين تفخيم الكاف (المضعّفة هنا) وعدم تفخيمها :

(6) سؤال : لِمَنْ هَا الجَمَلْ ؟

جواب : لِكْ انتَ / لِكْ انتِ

likk inti / likk inta

(6) likk / * lakk

(استحالة لَكْ)

2 ـ من أين جاءت هذه الطريقة في الوسم ؟

في غياب المعطيات الدياكرونية عن اللهجة المدروسة هنا يمكننا افتراض تطوّر «مرفمي ـ صوتمي» قد حصل منذ زمن قديم وكان نتيجة

ظاهرة تشبه الظّاهرة التي كان النحاة العرب يسمونها «الوقف» والتي كانوا يرون فيها ظاهرة تدرّجيّة تتراوح بين «نقل الحركة» و«السكون» مرورا بالتضعيف والاشمام والرَّوْم، يقول ابن يعيش :

(7) - «فالوقف (على المرفوع) على أربعة أوجه : بالسكون والاشمام والروم والتضعيف ونقل الحركة. **فالسكون** هو الأصل والأغلب الأكثر [...] إما **الاشمام** فهو تهيئة العضو للنطق (بالضمّ) من غير تصويت [...] وأمّا **الرّوم** فصوت ضعيف كأنّك تروم الحركة ولا تتمّمها وتتلسها اختلاسا [...] وأما التضعيف فهو أن تضاعف الحرف الموقوف عليه بأن تزيد عليه حرفا مثله فيلزم الإدغام [...]»

(شرح المفصل، ج 9 : 67)

- «ويشترك في غير الاشمام [من الإسكان والروم والتضعيف] المرفوع والمنصوب والمجرور» (نفسه : 68)

ومعروف أنه كثيرا ما نرى الحركة النهائية لا تسقط تماما بل تنتقل لتحتل المكان الموجود مباشرة قبل الحرف، الذي يُصبح بذلك حرفا ساكنا موقوفا عليه :

(8) «وبعض العرب، يحوّل ضمّة الحرف الموقوف عليه وكسرته على الساكن قبله :

أرتنـــي حِجْـــلاً على ساقهـــا ‏ ‏ ‏ ‏ فهشّ الفؤاد لذاك الحجِـــلْ
فقلت ولم أخــف عن صاحبـي ‏ ‏ ‏ ‏ لا بأبي أصل تلك الرِّجِلْ

(ابن يعيش، نفسه : 171)

ويبدو أن في بعض اللهجات الهامشيّة في بعض المناطق التونسية كمنطقتي نفزاوة وسليانة ظاهرة تشبه الى حدّ ما ظاهرة «الروم» حيث أن المؤنث في كاف الضمير التي تأتي بعد حركة طويلة قد يحدث ان يوسم عن طريق نوع من الكسرة مفرطة في القصر :

لكن ظاهرة الروم هذه واضحة جليّة (الى درجة أنّها تصير نقلا للحركة) في لهجات أخرى، خاصّة تلك التي نجدها في افريقيا لدى الشعوب الناطقة بالعربية في شمال شرقي وشمال غربي بحيرة تشاد بدولتي التشاد ونيجيريا :

(10) | من لهج «أولاد علي» بشمال التشاد |

wehedki / wehedak

«وحدكِ» / «وحدكَ»

maki / mak

«لستِ» «لستَ»

فمن المحتمل، اذا اعتمدنا هذه المعطيات، ان يكون التقابل بين «كتابكِ» وكتابكَ» - وهو كثير الاستعمال في اللهجات العربيّة نتيجة لتقديم حركة نهائية سواء أكانت كسرة (وهو ما تؤكده أمثلة حيّة في اللهجات) أو فتحة وهو ما يمكن افتراضه قياسا رغم غياب الأمثلة الحيّة :

(11) كِتابُكِ ← خَوكُتابْكَ ← كُتابَكْ

كتابُكَ ← كُتَابْكِ ← كُتَابِكْ

أمّا الصّيغ التي نجدها في نحو «خوك» / «خوك» و«عليك» / عليك» / عليك» و«باباك» / «باباك» من لهجة الجنوب الشرقي التونسي فإنّه بالإمكان ارجاعها إلى :

hu ik / hu ak (12)

le ik / le ak

وهي صيغ تسمع أحيانا في اللهجات المعنيّة (لا سيّما لدى النسوة) ويفترض أن تكون نتيجة تطوّر انطلاقا من huki M / huka

(13) أخوك ← خَوكَ ← خوءَك

أخوكِ ← خَوكِ ← خوئك

وهذا يعني أن تفخيم الكاف قد يكون حدث بعد ذلك نتيجة لفتحة مقدمة عن الكاف ابتداءً بالسياقات التي تكون فيها هذه الفتحة الاكثر وضوحا وانتهاءً بالسياقات التي تكون فيها الأقل وضوحا كما هو الحال بعد حركة طويلة غير الألف :

fika ...... fi ak .... fik (14)
natl .... natik .... natik

وحالما تثبت ظاهرة تفخيم الكاف ويصلب عودها في وظيفة الدلالة على التذكير في ضمير المخاطب المتصل فإنه من الطبيعي أن يوسّع نطاق عملها الى السياقات من نوع (6) (likk / likk) التي تأتي في تاريخ اللهجة المدروسة هنا وكأنها معاكسة الى حدّ ما لمنطق النظام اللغوي، الذي كان بالامكان ان يحتوي على الزوج (6) ، ('6) وليس اختيار (6) عوضًا عن ('6) الا دليلا على قوّة سمة التفخيم بوصفها دالاّ على المذكّر.

3 - سمة تمييزية فقط أم سمة تمييزية وصرفيّة في آن ؟

في أي إطار ينبغي إدراج تفخيم الكاف ؟ هل هو سمة تمييزية شبيهة بتلك التي تسمح بمقابلة الطاء بالتاء والصّاد بالسين والظّاء بالذّال ؟ سؤال إذا أجبنا عليه بنعم فإننا نكون قد اعتبرنا الكاف المفخّمة «صوتما» بأتمّ معنى الكلمة وهو ما ليس هيّنا قبوله نظرا إلى أن تفخيم الكاف ظاهرة كثيرًا ما نجدها في اللهجة المعنيّة ولكن بوصفها ظاهرة صوتيّة بحتة، لا صوتميّة :

(15) صكّ، كاغط / كارطه
«صكّ» «ورق» «بطاقة»

والسياقات التي يمكن فيها مقابلة التفخيم بغيابه في الكاف تكاد لا تتجاوز المثال الوحيد.

(16) كَاري[1] / كاري

اسم الفاعل من كرى / يكْري

فالسياق الوحيد الذي تكون فيه المقابلة بين ك [k] .. ك [k] مقالة منتظمة ونظاميّة هو إذن السياق الذي يهمّنا هنا، أي سياق ضمير المخاطب المتصل. وهذا يعني أن اللهجة المعنية لا تعرف صوتما حقيقيّا يقابل الكاف غير المفخّمة، وأن السمّة التمييزية التي نجدها هنا لها وظيفة أساسية (بل تكاد تكون الوحيدة) هي التفريق الصرفي بين المذكّر والمؤنّث. وليست الوظيفة التمييزية الفونولوجيّة الا ظاهرة ثانوية بالنسبة الى الوظيفة المرفولوجية.

فإذا سمّينا السمّة التمييزية «مريسم» (mérisme) على غرار ما يفعله بنفنيست فإنّه بإمكاننا أن نطلق على تفخيم كاف ضمير المخاطب المتّصل اسم «مريميرفيم» (mérimorphème) وهي تسمية تأخذ بالاعتبار غلبة الوظيفة الصرفية على الوظيفة الصوتميّة.

ولا يغيب عنّا أن مفهوم الزوج الأدنى يمكن تناوله تناولا حرفيّا باعتبار أو وجود زوج وحيد تتسنّى فيه مقابلة الكاف المفخّمة بغير المفخّمة كاف لاعتبار الكاف المفخمة صوتما، إلاّ أن ذلك من شأنه أن تنجرّ عنه صعوبات وصفية كثيرة نظرا الى التكاثر المفتعل للرصيد الصوتمي داخل لغة ما، خاصّة إذا كانت تلك اللغة (أو اللهجة) تركن ـ كما تفعل اللهجات التونسية ـ الى الاقتراض المعجمي أو كانت كثيرا ما تستعمل بالتداول مع لغة أجنبيّة مهيمنة، مما يؤدي من حين الى آخر إلى ظهور «ازواج دنيا» مزعومة مثلما هو ظاهر في :

gaz/gäz; lam/lam; nar/när

«عرق» «نار» «لام» «موسيش بترول» «غاز»

(1) من الكاز وهو كوب من المعدن والكلمة من المعجم العسكري الفرنسي quart (أي ربع لتر).

لذلك فإنّي أحبّذ أن أقول ان صرفم التذكير في كاف الضمير المتّصل في لهجة عكّارة يرتكز إلى ركيزة فونولوجيّة دنيا هي سمة التفخيم، وهو رأي يطرح اشكالية نظرية سوف أخصص ما تبقى من هذه المداخلة لطرحها.

لنقل أولا أن وضعيّة كهذه التي قدمتها والتي ترتكز فيها المقابلة بين صرفمين على المقابلة بين سمتين تمييزتين (ولا بين صوتمين) بعيدة عن أن تكون وضعيّة شاذة أو حتّى نادرة في لغات العالم، التي كثيرا ما نجد فيها الدلالة على الصرفم ونقيضه تتم بواسطة حضور وغياب سمة تمييزية فقط.

ولست أعني هنا أمثلة من قبيل (18 أ) حيث يدل تهميس الفاء على المذكر وتجهيزها على المؤنث، لأنّ اللغة تستعمل بصفة عاديّة وفي جميع السياقات الفونولوجيّة المقابلة بين الحروف الأسنانيّة الشفويّة المجهورة والمهموسة، كما أنّها لا تعرف محلاّت يكون فيها تجهير الحروف الأخيرة في الصفات والأسماء السمة الوحيدة لصرفم معيّن مثل صرفم التأنيث أي أننا لا نجد في هذه اللغة أمثلة من قبيل (18 ب) :

(18) أ - [فرنسية] [Vif] / [viv]; [nœuf] / [nœuv]

vif vive neuf neuv

ب - [net] / [ned] ; Ris / [Riz]

net nedde riche / rige

كما أنني لست أعني أوضاعا كتلك التي نجدها في جنوب العراق وفي الكويت حيث يقابل كاف الضمير الساكن والدال على المذكر حرفا affriqué [ts] - كتابك - كتابتش - لأن مثل هذا التقابل موجود في سياقات أخرى.

ان استعمال تغيير نطق الحروف للدلالة على صرافم معينة يبدو هامشيا جدّا في الفرنسيّة وحتّى في العربية ولكنه شائع شيوعا ملفتا للانتباه في اللغات الافرو آسيوية التي تشكل اللغات السامية جزءا منها.

ان التعبير عن صرفم معيّن يتم بصفة منتظمة ونظاميّة في بعض هذه اللغات وذلك عن طريق تغيير نطق حرف من الحروف كما في (19 أ) [الجمع] و [19 ب] [المؤنث] أو عن طريق إضافة سمة تمييزيّة مثل الوسم الحنكي (palatalisation) للدلالة على المؤنث في صيغة الامر المفرد (20 أ) أو الوسم الشفوي (labialisation) في الأفعال المصحوبة بضمير الغائب المتصل (20 ب).

(19) [البيلين = لغة كوشيتية]

أ ـ àbin / àfin

«حبة» «حبوب» «حبات»

gār / gāl

«عجل» «عجول»

ب ـ axra / aqwra

«ابن» «ابنة»

(20) [الشاهة = لغة سامية، اثيوبيا]

أ ـ gäkat / gäkats

«صاحب» «صاحبي»

nakas / nakas

«اترك» «اتركي»

ب ـ qätärä / q wätäm

«قتل» «قَتَلَهُ»

dänäga / dänäg wän

«ضرب» «ضربهُ»

ويجب التأكيد هنا على أن ما نحن بصدده في هذه اللغات ليس مجرّد استغلال صرفمي ـ صوتمي لظاهرة فونولوجيّة موجودة، بل هو استعمال لتغيير نطق الحروف في إطار ما هو بالأساس صرفمي ـ صوتمي (مرفوفونيمي).

ففي المثال (20 أ) يشكل الوسم الحنكي ظاهرة قارة تطبّق بانتظام على آخر حرف مهما كان في الأفعال التي تأتي في صيغة الأمر ...

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الوسم الشفوي الذي يدخل على الحرف القابل لذلك الوسم والأقرب إلى آخر الفعل وذلك أيّا كانت طبيعة ذلك الحرف (أنظر (20 ب. وهذا يعني إن هذا الدالّ «الوسم الحنكي، الوسم الشفوي، الخ) يتمتع باستقلالية تامة إزاء الصواتم وهذه الاستقلالية كافية على كل حال لكي نعتبر أننا ازاء نوع من «الميريمورفيم» (mérimorphème). ورغم أن وسم المذكر بتفخيم الكاف في اللهجة التونسية التي قدمناها لا يمكن فصله عن هذا الصوتم - الصرفم، فإنه من المشروع أن نعتبر التفخيم أيضا ضربا من «الميريمورفيم».

إلاّ أن هذا المفهوم يطرح إشكالا نظريا طريفا إلى حدّ ما. فالوحدات الدنيا على مستوى «التمفصل» أو «التقطيع» الأول هي الصرافم، وهي تفترض بالتوازي وجود الوحدت الدنيا على مستوى التمفصل الثاني، مستوى الصواتم. وقد جرت العادة في أدبيات اللسانيات العامة (على الاقل غير «التيبولوجية» منها) أن يعتبر الصوتم الحدّ الأدنى لتشكل المعنى أي لقيام الصرفم. وتدل على ذلك المكانة المتروكة للسّمات الصوتية التمييزيّة في إطار ما يسميه بنفينست «مستويات التحليل اللساني» : فهي في درجة دنيا، تحت ما هو مطلوب من شروط قيام العلامة فإذا كان **شكل** أي وحدة لسانية يتحدد «بقدرتها على أن تتفرق الى مكونات من مستوى أدنى، واذا كان معنى أيّة وحدة لسانية «يتحدد بقدرتها على أن تندرج ضمن وحدة من مستوى أعلى [2]». فنحن هنا كأننا إزاء وحدة

(2) La forme d'une unité linguistique se définit comme sa capacité de se dissocier en constituants de niveaux inférieur. Le sens d'une unité linguistique de définit comme sa capavité d'intégrer une unité de niveau supérieur.
Forme et sens apparaissent ainsi comme des propriétés conjointes, données nécessairement et simultanément».
E. Benveniste. PL G; I; pp 126 - 127.

السّمة التمييزية) تبدو **ذات معنى** (لأنها تندرج ضمن وحدة عليا) ولكنها في الآن نفسه **لا شكل لها** نظرا الى استحالة تجزئتها ![3].

ان هذا الاستنتاج هو دون شك استنتاج غريب وغير مرضي بالنظر الى المعطيات التي قدمناها والتي بيّنت أن الشرط المادي الأدنى لتحقق المعنى ليس دائما الصوتم. بل قد يحدث أن تكون السّمة التمييزية هي التي يجب اعتبارها علامة بأتمّ معنى الكلمة لها مدلول ولها دال. لها معنى ولها شكل.

لذلك وجب الفصل بين قدرة وحدة ما على أن تكون دالة ؛ أي أن يكون لها شكل | من ناحية وبين امكانية تجزئتها من ناحية أخرى وبالتالي وجب اعادة طرح اشكالية اكتشاف «the quarta of language» كما كان يحلو لجاكسون أن يقول . أي طرح اشكالية اكتشاف أصغر وحدة حاملة للمعنى . في إطار توجّه آخر يأخذ بالاعتبار تنوع النظم اللغوية ويتحرر من تأثير النمط الهند وأوروبي قدر الإمكان.

---

(3) انظر مثلا مقال جاكبسون :

«The concept of phoneme» (1942) in R. Jakobson «On lagnuage» edited by linda R. Wangn and Monville) Burston. Harvard University Press, 1995, p. 219.

المراجع :

- ابن يعيش. ي (بلا تاريخ) : شرح المفصل. بيروت عالم الكتب

— Akinlabi, A (1995) : Featural Affixation in A. Akinlabi, ed : *Trend in African* Linguistics. Nex Jersey, Africa world Press.

— Benveniste, E/(1966) : Problèmes de linguistique générale. I; Paris, Gallima

— Boris. G (1951) M : Documents linguisitiques et ethnographiques sur une région du Sud Tunisien (Nelzaoua) Paris, imprimerie Nationale de France.

Douglas Johnson, C (1975) Ponological Channels in Chaha, in Afoasiatic Linguisitics 22.

— Zaborski, A (1976) consonant apophony and consonant alternation in Bilin plurals, In Afroasiatic Linguistic 3/4

Zeltner, J.L. 8c Touheux. H (1988) : L''arabe dans le Bassin du Tchad. Paris Karthala.

دور الركيزة
(أو الدعامة) في تشكيل المعنى

د . عمرو حلمي إبراهيم
أستاذ علم اللغة بجامعة فرانش
كونتيه بفرنسا

أحاول في هذه المداخلة أن أسوق بعض الحجج التي من شأنها أن تساعدني على البرهنة على النظرية التالية :

لا يكتمل المعنى إلا بثلاث : تسمية الإسم، إحداث الحدث وبيان الإشتقاق. الأول إخبار والثاني تعيين وتعريف والثالث ربط.

مفاد هذه النظرية أن جوهر المعنى بما فيه من قوة إخبارية وإسنادية في خلق الإسم أو كما يقال عموما في وضع اسم على مسمى وأن المعنى الظاهر أي المعنى المطابق لأقل ما دل من صحيح الكلام قد يكتفي بالاسم إلا أن المعنى الكامل وقد يكون بعضه باطنا لا غنى لبلوغه من تعيين مكان الإسم من الحدث أي أولا من الحركة ثم من سائر الأسماء الأخرى وهذا لا يتم إلا بتحديد جزئيات الحركة التي تجعل من الاسم حدثا يستحق الاخبار عنه ثم تحديد المسلك الإشتقاقي الذي إلى تفضيل شكل بعينه على كل الأشكال الاخرى.

وأخيرا وليس آخرا سأحاول أن أبين أن من المفارقات المثيرة للانتباه بل وللتعجب أنه مما يميز اللغات عن سائر الكيانات الاخرى ويفرض

عليها خصوصية تبعد بينها وبين دنيا المنطق أو دنيا الطبيعة في ظاهرها التجريبي أنها لا تعتمد لذاتها بالمقام الأول أسلوبا تركيبيا أو قياسيا في نظم المعنى وإنما تجنح إلى توظيف جزئيات ضعيفة الدلالة تؤدي المعنى بطريقة التعريف والتعيين والاشتقاق مفضلة دائما الإضافة والتضافر بين عناصر لا تحمل إلا اثارا للمعنى على تركيب عناصر محملة بالمعنى.

والركائز تدخل في عداد هذه الجزئيات ضعيفة الدلالة.

إذا عقدنا مقارنة بين جملتين مترادفتين إحداهما مبنية حول فعل والأخرى حول مصدر من نفس أصل الفعل أي أن بين الاثنين علاقة وجدنا أن الاسم يقترن غالبا بفعل ضعيف المعنى إن لم يكن عديمه يشغل في الجملة وظيفة الركيزة أو الدعامة لهذا الاسم.

على سبيل المثال نقرأ على الصفحة الأولى لجريدة الحرية التونسية اليومية بتاريخ [illegible] نوفمبر 1999 في سياق تصريحات رئيس الدولة بصدد تخفيض ا[illegible]يفات المعتمدة للمكالمات الهاتفية الدولية ما يلي :

(1) كلما تعلق الأمر بمؤسسة تتعاطى أنشطة عن بعد وفي سياق آخر

(2) رئيس الدولة يؤدي زيارة تفقد للحي الاولمبي

وفي كلتا الحالتين لا يتغير المعنى إذا حولنا الجملة وبدلنا المصدر الاسمي للقوة الإخبارية بالفعل المشتق منه :

(1ب) كلما تعلق الأمر بمؤسسة تنشط عن بعد

(2ب) رئيس الدولة يزور الحي الأولمبي متفقدا

ونلاحظ هنا أن هذا التحول قد صاحبه حذف للركيزة : (تتعاطى) في (1) و(يؤدي) في (2).

تستخلص من ذلك أن المصدر - في ظاهر الجملة على الأقل - يعتمد على الركيزة في تحديد ما لا حول ولا قوة له به من معالم الزمن

وعلاقة المتكلم بالمخاطب سواء من حيث توقيت الحدث أو من حيث أسلوب إنقضائه إلا أن هذا الاعتماد يكاد ينحصر ظاهريا في أمور نحوية أو شبه نحوية فقد لا يربط المتكلم بالضرورة بين شكلها ومعناها. ولعل هذا الضعف في معنى الركيزة بل إمكانية حذفها عادة غير ذي شأن وبالأخص بالنظر إلى القوة الإخبارية. وبالفعل نلاحظ أن القوة الإخبارية أو الخبرية أو قوة الإسناد فيما أوردناه وسنورده من أمثلة تتركز كلها في المصدر وليس في ركيزته.

إلا أن المعنى لا ينحصر تشكله في قيمته الخبرية. حقا إن هذه القيمة الخبرية شرط لا مناص من استيفائه لتبرير الخطاب أي القول بأن ما قيل كان يستحق القول فاكتمال بنية الجملة الخبرية من اكتمال المعنى عموما وأدوات الإخبار هي لذلك شكل لغوي لا يجوز حذفه بأي حال من الأحوال. ومع ذلك فإن القيمة الإخبارية وما تسوقه من معنى لا تعدو إلا ما طفى على السطح من المعنى وكما يقول المثل «ما خفي كان أعظم».

فلننظر إذن الآن إلى بعض معالم هذا الذي خفي. وحتى لا يصعب تتبع الخيط نبادر بأن نقول أن السمات الرئيسية لما خفي أو غطس من المعنى تاركا فيما لم يحذف من الركائز يكمن غالبا في أشكال شتى من الحركة : طبيعتها، مسارها، سرعتها، تكرارها أو عدم تكرارها، استمراريتها، اتصالها بغيرها من الحركات ثم طبيعة التواصل والاتصال الناتج عن تلك الحركة. وجزء من ذلك هو ما يسميه الألمان الـ Aktionsart أي شكل الفعل أو صيغة عمل الفعل. إلا أن الحركة بالمعنى الذي نقصده أبعد و أشمل من ذلك فهي أقرب لما يسمى في نظرية اللغوي الفرنسي Gustave Guillaume بـ Cinétisme ولولا أن الكلمة لا تعني شيئا بالعربية وأننا لا نحبذ إستحداث كلمات منحوتة عن لغات أجنبية دون إعتبار لخصوصية الحقول الدلالية العربية لسميناها «الحركية».

الركيزة أثر لذلك الشق من المعنى الذي يعتمد في تشكله على أنواع من الحركة. أهميتها تكمن في أنه يندر ألا تدخل الحركة بشكل أو بآخر ضمن مكونات المعنى.

دعنا ننظر بشيء من التفصيل على الأمثلة التالية :

(3) طالما نصحته

(3ب) طالما أسديت له النصح

(4) طالما نصحته الا يتحدث في هذا الموضوع

(4ب) طالما أسديت له النصح بألا يطر الحديث في هذا الموضوع

(4ح) كانت نصيحتي له عدم التحدث في هذا الموضوع

الركائز هنا أسدى وطرق وكلتاهما يجوز حذفهما كما في (4 ح)

إذا فتحنا الآن لسان العرب لنتحقق من أصل مدلول أسدى سنقرأ فيما نقرأ ما يلي : «سدا. السدو مد اليد نحو الشيء كما تسدو الصبيان إذا لعبوا بالجوز فرموا به في الحفيرة. وفي مكان آخر «سدت الناقة تسدو وهو تذرعها في المشي واتساع خطوها. السدو إتساع خطو الناقة وقد يكون ذلك مع رفق أو لين» (الجزء الثالث ص 1977 و 1978 من طبعة دار المعارف بالقاهرة - 1981).

من الواضح أن ابن منظور يتلمس التشبيهات الكفيلة بتعريف نوع شديد الدقة والخصوصية من الحركة وكأنه يعي أن اللغة قد تعجز أحيانا عن وصف بعض دقائق الحركة وبالذات تلك التي تتميز بأسلوب فريد في التموج والاستداره ولعله فطن مبكرا إلى ما أشار إليه في الستينات بعض اللغويين المحدثين من عجز اللغات عموما عن التغيير عن جزئيات من الحركة تعبيرا يطابق الواقع تماما بحيث يتيح لمن يسمع التعبير ولا يرى الحركة أن يؤدي الحركة ولعل أبلغ مثال على هذا صعوبة إن لم يكن استحالة وصف حركات الخياطة والتطريز وصفا لغويا بحتا أي دون الاستعانة بالتمثيل أو التصوير.

هذا عن أصل وطبيعة المعنى المرتبط بالحركة في كلمة أسدى. وللكلمة بالطبع مدلولات أخرى يجدر ربطها أو على الأقل فهم علاقتها بالمعنى الأصلي البدائي. منها مثلا هذا التعريف الذي نقرؤه في المعجم الوسيط،

معجم مجمع اللغة العربية المصري : سدي الثوب . سدى سديا : مد سداه والسدى من الثوب خيوط نسيجه التي تمد طولا. (الجزء الأول ص 440 . الطبعة الثالثة 1985) ولهذا المدلول علاقة بالكلام و «تجاذب أطراف الحديث». فإذا عدنا إلى لسان العرب سنقرأ : «وإذا نسج إنسان كلاما أو أمرا بين قوم قيل : سدى بينهم والحائك يسدي الثوب ويتسدى لنفسه وأما التسدية فهي له ولغيره - وأسدي بينهم حديثا : نسجه وفي الحديث من أسدى إليكم معروفا فكافئوه أسدى وأولى بمعنى أعطى».

إننا نفتقد تلك المعاجم التي تؤرخ تاريخا دقيقا لاستعمالات وتطور معاني الكلمة الواحدة إلا أن ما هو متاح من القرائن يتضافر لافتراض أن الأصل في وصف وتسمية ما تراه العين من حركة الإبل وأن نوعا من الإنحاء Grammaticalisation أدى في حقبة من الزمان طالت أو قصرت إلى إستعمال أسدي كركيزة بعد أن إنطمست إلى حد كبير دلالتها الأصلية في وعي الناطقين بها عندما يكون سياقها سياق حديث أو كلام.

بقي أن نقول أن الركيزة وظيفة أخرى، لعلها أكثر تقليدية في علم الدلالة، في تشكل المعنى بجوار تلك التي تنجم عن تراكمات تفاعلات دلالية جزئية فرضها تاريخ الاستعمال اللغوي. هذه الوظيفة التقليدية هي إزالة ما يلتبس في فهم نفس العبارة في سياقين مختلفين.

على سبيل المثال إذا تتبعنا مدلول الفعل «يشبع» في الأحاديث الشريفة التالية :

(1) «اللهم أني أعوذ بك من نفس لا تشبع» (مسلم . ذكر ....

(2) «يا رسول الله إنا نأكل ولا نشبع» (النوي . رياض الصالحين - الأطعمة)

(3) بعث مقوقس مصر بهدية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيها مارية القبطية وطبيب. قبل صلى الله عليه وسلم كل عناصر الهدية عدا الطبيب وقال له :

«ارجع إلى أهلك نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع»
(كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس عظيم القبط سنة 7 هـ
عن محمد رضا. محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ بيروت ـ دار
الكتب العلمية ـ 1986).

وجدنا أنه في (1) يرد الفعل «تشبع» بمعنى يأتيها الشبع أو تشعر بالشبع وكذلك في (2) حيث يرد أيضا الفعل نشبع بمعنى تأتينا الشبع أو نشعر بالشبع في حين أن المعنى يختلف تماما في (3) حيث يرد الفعل نشبع بمعنى ننتظر حتى يأتينا الشبع أو ننتظر حتى نشعر بالشبع.

إذ يمكننا أن نقول أن اختلاف الركيزة أو الدعامة التي يستند عليها مصدر الفعل يتبع اختلاف معنى الفعل المرتبط باختلاف السياق الذي يرد فيه. أي أن الركيزة التي يستند عليها مصدر الفعل مؤشر دقيق على طبيعة المعنى الذي يضفيه السياق على الفعل.

بقي أن نشير إلى نقطة منهجية : الركيزة أو الدعامة في كنهها جزء لا يتجزأ من المصدر ظهرت أم لا تظهر في الخطاب. هي إذن إذا حذفت من العناصر المقدرة مما يثير بدوره السؤال عن أسس وضوابط هذا التقدير لا سيما وأن بعض الحالات ومنها مثالنا الأخير تحتم تقدير ركيزة مركبة مكونة من فعلين «ننتظر حتى يأتينا» أو «ننتظر حتى نشعر به» والرد على هذا السؤال يحتاج إلى بيان وجه لم نتعرض له في هذه المداخلة لنظريتنا في التعريف التحليلي لمفردات المعجم سنشير هنا بإيجاز شديد إلى بعض معالمه.

إذا حللنا مفهوم الشبع لايسعنا إلا أن نقر بأن فهم واستخدام الفعل أو المصدر يحتم علينا أن التحقق من الشبع يفترض بالضرورة التحقق من تغير الحال بتغير الزمن أي أن الشبع يأتي تدريجيا سريعا كان هذا التدرج أم بطيئا وأنه نتيجة لهذا التدرج، من هنا كان مشروعا تقدير أن انتظار النتيجة جزء لا يتجزأ من عملية الإشباع إلا أن هذا الوجه من المعنى مسلم به لدرجة أنه يندرج تلقائيا في مكونات المعنى الأخرى عدا

في الحالات التي تفرض فيها مكونات السياق ـ مثلا هنا النفي ـ الإفصاح عن دوره، وهذه المكونات الدلالية الباطنة تتفاعل تفاعلا وثيقا مع الركائز وتوجه إلى حد بعيد اختيارها فهي ضمن «الحجج الباطنة» arguments "internes للكلمة التي عكف Oswald Ducrot و Marion Careal على دراستها خلال تطويرهم مؤخرا لنظرية الاحتجاج الملازمة للغة Théorie de la l'argumentation dans la langue والتي أصبحت شقا من نظريتنا العامة في تشكل المعنى التي عرضنا منها هنا بإيجاز ما يخص دور الركيزة أو الدعامة.

عمرو حلمي إبراهيم

المراجع

CAREAL, Marion, 1995, «Trop : argumentation interne, argumentation externe et positive», Théorie des topoï, Jean - claude Anscombre éd, Paris : Kimé, 177 - 207.

DALADIER, Anne, 1978, Quelques problèmes d'analyse d'un type de nominalisation et de certains groupes nominaux français, Thèse de 3ème cycle, Université Paris 7.

DUCROT, Oswald, 1997/1998 & 1998 /1999 - Séminaire du vendredi à l'Ecole des Hautes E'tudes en sciences Sociales de Paris.

Gross, Maurice, 1981, «Les bases empiriques de la notion de prédicat sémantique», Langages 63, septembre, Formes syntaxiques et prédicats sémantiques, Paris : Larousse, 7 - 53.

IBRAHIM, Amr Helmy 1996, «Les supports, le terme, la notion et les approches», & «La forme d'une théorie du langage axée sur les termes supports» Langages 121, mars, Les supports, Paris : Larousse 3 -8 & 99 - 120.

1997, «pour une définition matricielle du lexique», Cahiers de lexicologie, Vol.

71 - 2, Paris : didier Erudition, 155 - 170.

1998, «La mémoire cinétique des termes supports» La mémoire des mots, Actes du colloque de Tunis sep 1997, Col. Universités francophones, Tunis/Montréal : Serviced/Aupelf, 235 - 243.

1999a, «Constructions figées et constructions à supports» Le figement lexical, Actes de la 1ère Rencontre Linguistique Méditerranéenne de Tunis, 17 - 19 sep 1998, Tunis : CERES, 373 - 387.

1999b, «Justification d'une classification des verbes en six classes asymétriques hiérarchisées», Sémantique du lexique verbal, Actes de l'atelier de Caen, 22 - 23 janvier 1999, Cahier de L'ELSAP (UPRES - A 6047) : Université de Caen, 99 - 107.

1999c, «Les prépositions comme trace ou équivalent d'un support», Revue de Sémantique et de Pragmatique 6, décembre, Orléans : Presses Universitaires d'Orléans.

à paraître a, «Les supports en arabe» (écrit en 1997/réécrit en 1999).

à paraître b, «L'argumentation dans les matrices analytiques» (écrit en 1999).

* جريدة الحرية التونسية اليومية بتاريخ 19/11/1999
* المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي - إستامبول ، دار الدعوة 1988م
* رياض الصالحين للإمام يحي بن شرف النووي الدمشقي - بيروت ، مؤسسة الرسالة 1983م
* محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لمحمد رضا بيروت دار الكتب العلمية 1986م
* لسان العرب لابن منظور - طبعة دار المعارف المحققة - القاهرة 1981م
* المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية - القاهرة 1985 م (الطبعة الثالثة)



في المعنى والمعرفة والعلم :
رهـان الثـورة الكوبرنيكيـة

بقلم : حمادي بن جاء بالله

ليست أكثر الكلمات تردّدا على الآذان أوضحها معنى في الأذهان، بل الأقرب إلى واقع التجربة الانسانية، ان سعة انتشار اللفظ كثيرا ما تتناسب عكسا مع درجة تحدد معناه اما على جهة انحسار المجال الدلالي اذ يغلب معنى على ما سواه واما على جهة انتشار مكونات ذلك المجال انتشارا لا يضبط. فاذا الفكر متردد بين ضيق الأفق وغموض الرؤية، أوقل بين وثوقية أحادية النظر وريبية هي أقرب ما تكون إلى الزهد في المعرفة. منزعان يبدو أن «الثقافة» و«الطبيعة» تظاهرتا على انتاجهما وتزكيتهما لما تجمع بينهما من وظائف عملية لا تبطلها الاختلافات النظرية، اذ هي تابعة لها منشأ ومطلبا، أي من جهة اسبابها المادية والغائية معا، إذ ليس من شأن ضغط الحاجة والحاح متطلبات الحياة أن تترك المجال فسيحا للترف العقلي الصرف.

ولنا أن نتحسس في ذلك الضغط الحيوي بعض ما يمكن ان يفسر ظاهرتي الانحسار والانتشار الدلاليين. فحين ترد معاني اللفظ إلى معنى واحد يهمش ما سواه أويلغيه فهو المعنى «الحق» في مقابل المعنى «الزائف»، وحين تتكاثر المعاني تكاثرا هو التورم الذي يصبح القول بفعله لا يلتئم على معنى يصطفى، الا على جهة التعسف القاضي ببطلان الضرورة العقلية، أوحين ينشدّ المعنى إلى «الجدوى» و«المنفعة» نزولا عند

مقتضيات الفعل العاجل. فاننا نقف على اليات «ثقافية» و«طبيعية» ليس همها أن تقول «الأشياء» بل أن تؤثر في «النفوس» ولا أن تعري عن «حقيقة» ما بل أن تهتدي إلى «منفعة».

ويكفي تأمل ما تؤول إليه في بعض ادبياتنا الرائجة، ووسائل أعلامنا النافقة، معاني بعض الكلمات التي فرض الزمن القول فيها، لنقف على ما تشهده من انحسار وانتشار يفضي تضادهما إلى الاعتقاد أن لا مخرج من تيه الكلام الا بالاستعاضة عنه بما «ينفع».. ولعلّ ما يزيد هذا المنزع ايغالا أن الذكاء الانساني مجبول على أن لا يلتفت إلاّ إلى ما تقتضيه وظيفته الحيوية من انشغال بتلبية حاجات الجهاز العضوي لتحقيق اكبر ما يمكن من التوازن بينه وبين الوسط الذي هو فيه طلبا للتأقلم معه على معنى ما بينته أعمال باركسون H.BERGSON وماخ E. MACH مثلا.

وسواء تدبرنا الظاهرة اللغوية أوالفعل المعرفي فان أثر ذلك المنزع النفعي لا يكاد يخفى، ذلك أن الذكاء الانساني مدفوع بحكم "الجبلة" والتعود معا، إلى مغالبة المادة طمعا في السيطرة عليها. وأوّل خطاه في هذا الاتجاه أن يرد الكثرة إلى الوحدة بتوسط اللغة وأن تتحدد عنده معاني الكلمات بالمنفعة الغالبة على الأشياء التي يسميها ليستولي عليها.

فاذا تعلق الأمر مثلا بتحديد معنى «للتراث» و«الحداثة» وبما «ينبغي» أن يؤخذ من ذاك وتلك «لتجديد الفكر العربي»، وما اكثر مجدّديه ! ذهب بنا الفكر في تلقائية هي القاسم المشترك بين «المثقف» و«الأمّي» إلى «ما يفيدنا في معاشنا الراهن» [1] باعتبار ان «المدار هو العمل والتطبيق» (وهو) ما يعاش به (وما) يستطاع سلكه في جسم الحياة كما يحياها الناس [2].

---

(1) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1974، ص. 18.

(2) المرجع نفسه.

وعلى هذا النحو يلتقي «الانسان العالم» «بالانسان الصانع» في مجرى التجربة المعيشة حيث تتحدد معاني «الأشياء» بقيمتها العملية أي «ما ينفع نفعا عمليا تطبيقيا»[3]. واذا نحن نزلنا تلك «المنفعة» في الوجود البشري عامة وجدنا انها الخطوة الأولى على درب أطول هو الدرب المفضي إلى «السعادة» بما هي المطلب «الأسمى» أي المطلب الذي يكاد لفرط «سموه» أن يقطع مع مغرسه الحسّي وكأن «العلل» المادية «ليست إلاّ وسائط «للعلل الغائية».

وليس من اعتراض مبدئي على ذلك التراتب إلاّ التنبيه على ما يتضمنه عفويا من استبدال لاشكالية المعنى باشكالية القيمة النفعية أوّلا. وعلى ما يلتئم عليه من ذاتوية لا تعي نفسها تقيس الأشياء بمقاس الرغبة ثانيا. وعلى ما يجري عليه من نسيان يتحول بمقتضاه الحسّي إلى عقلي ثالثا.

فاما التنبيه الأوّل ففيه اشارة إلى ضرورة مساءلة القيمة من حيث هي قيمة، للنظر في مشروعية قصرها على «المنفعة» أو «السعادة» سواء تعلق الأمر بالحاجة الحيوية أوبالمسعى الأخروي.

واما التنبيه الثاني ففيه اشارة إلى ضرورة طرح اشكال مشروعية الموقف القاضي باعتبار الانسان من حيث هو كائن ذو «حاجة» و«رغبة» و«شوق» مقاس معاني «الأشياء» وربما مقاس تحقيق معنى الوجود باطلاق.

واما التنبيه الثالث ففيه اشارة إلى ضرورة مساءلة عملية جعل العقلي امتدادا للحسي عن مشروعيتها دون إغفال الجهة التي عليها يوضع ذلك الامتداد سواء كان على جهة التأكيد الصريح للتواصل بين أولى انبجاسات التعقل في الادراك الحسي وارقى درجاته في «العقل النظري» كما هو الشأن عند أرسطو وابن رشد وابن طفيل مثلا. أوعلى جهة «التأكيد المنفي» لذلك التواصل بقطع الجسور بين العقلي والحسّي من ناحية وبين «القلبي»

---

(3) المرجع نفسه.

أو «الاشـراقـي» أو «الحـدسـي» مـن نـاحـيــة أخـرى كـمــا يلمـس ذلك في الادبيات الصوفية عامّة [4].

ولنا أن نأخذ تلك التنبيهات على أنّها شكوك تساق على سلامة أسس كل اشكالية نظرية صيغت من منطلق ضغط الحاجة وإلحاح مطلب الحياة تلمسا للمنفعة - فرديّة كانت أو جماعيّة - أوطمعا في تحصيل السعادة، دنيوية كانت أو أخروية. وهو مسلك يستوى عنده الاضمار والتصريح اذ لا يغير من مفعولاته شيئا ان يكون واعيا أوغير واع، ما دامت تلك الاسس واحدة ترد - في نهاية التحليل - إلى التجربة المعيشة في بعديها الطبيعي والثقافي.

وعلى قدر وهن تلك الأسس يكون تخلخل البنية النظرية التي تترتب عنها في ابعادها القيمية والانطولوجية والابستيمولوجية. لذلك كان سؤال المعنى موضعا يلتقي عنده الفيلسوف واللغوي، دون ان تتماهى مكانة اللغة عند كليهما، فهي بالنسبة إلى الأوّل وسيلة للعلم، وهي بالنسبة إلى الثاني موضوع العلم نفسه. ولعل هذا التلاقي الأولى اصل القول بضرب من المناسبة بين النحو والمنطق كما ذهب إلى ذلك أبو حيان التوحيدي مثلا [5] تقديرا صحيحا منه أن أوّل شروط انبجاس المعقول استقامة المقول «في كل امة بحسب اصطلاحاتهم» [6] بحكم ما للحروف والحركات والهيئات من «اعتبار في الدلالة على المقصود» [7].

---

(4) انظر على سبيل المثال احيا علوم الدين للغزالي، الجزء الثالث، كتاب شرح عجائب القلب: وقد يمكن ان تساق العلوم إلى القلب بواسطة انهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما ويمكن أن نسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجّر ينابيع العلم من داخله، صفحة 19. من طبعة دار احياء الكتب العربية - القاهرة (دون تاريخ).

(5) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس 1991- ص 61 -63.

(6) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل الخامس والأربعون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت 1961، ص1056.

(7) المصدر نفسه، ص. 1056.

لذلك كان النظر في «المذاهب المستفسدة التي للقدماء في مبادئ الطبيعيات» [8] ينطلق عند ابن سينا من النظر في «ظاهر كلامهم» [9] للوقوف بادئ الأمر على مدى مطابقته للمعنى الذي قصدوا إليه على غرار ما كان يفعل ارسطو في الحاجة الموجهة ضد المقالة الايلية مثلا. فاذا قلنا مع برمينيدس (Parménide) ومالييسوس (Mélissus) : «ان الموجود واحد» [10] على معنى «ان الكل واحد» [11] فأول ما ينبغي أن يلتفت إليه انما هو «كيف يتكلم من يقول ذلك» ؟ اذ أن عوج القول دال بذاته على استحاله المعنى.

ولما كان في «ظاهر الكلام» ما يفيد ان «الموجود» و«الواحد» متباينان لا متماهيان، باعتبار أن الأول مبتدا والثاني خبر كما يقول النحاة أو أن الأول حامل والثاني محمول كما يقول المناطقة. أوأن الأول ذات والثاني صفة كما يقول المتكلمون لزم عن ذلك الاعتراف أن الكلام نفسه ينفي ما قصد إلى اثباته، اذ ينزّل الاختلاف في عمق الهوية ذاتها. فاذا اخذنا لفظ «الوجود» أو «الموجود» على أنّه «الحامل» أو «الذات» وجب اخذ «المحمول» أو«الصفة على أنها غير «الحامل» أو«الذات» وبالتالي غير «الوجود». وواضح أن «غير الوجود» إنما هو من قبيل «اللاوجود» [12] ان لم يكن هو نفسه. واذا كان الأمر كذلك وجب الاعتراف بان «الوجود» يقال على «وجوه متعددة» [13] ومعان مختلفة. والا امتنع القول واستحال العلم.

(8) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات 1- السماع الطبيعي، المقالة الأولى، الفصل الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة 1983، ص. 26.

(9) ابن سينا، المصدر نفسه.

(10) ابن سينا، المصدر نفسه.

(11) Aristote, Physique, I, 2 185 a, 21.

(12) Aristote, ibid, I, 3, 186 à 32.

(13) Aristote, ibid., I, 2, 18 5 à 20.

ولا ريب أن المقاربة العلمية الصرف تتجاوز المقاربة النحوية لأن «الصنائع البرهانية لا تخلط بالجدل»[14]، ولأن اللغات قد «تختلف في اباحة هذه الاستعمالات وخطرها»[15]. الا أنه ليس ثمة ما يمنع قبْليا من أن نتحسس في ملامة ما يقال ما يستأنس به للتعرف على صحة ما يتعقل. فعندما يتعلق الأمر مثلا بالبرهنة على أن العالم عظم ذو ثلاثة ابعاد، وعلى أنّه، باعتباره ذاك، جرم كامل فان علامة كماله، ليست الحدس الهندسي وحده ولا قدامة العدد ثلاثة وحدها بل من علاماته ما تجيز اللغة قوله «لأن الكل ايضا يقال في الثلاثة والثلاثة محصورة في معنى كلّ (...) وذلك اننا نقول في الشيئين انهما اثنان وفي الرجلين انهما رجلان ولا نقول «كلهم» ولا «جميعهم» لأنا انما نضع اسم الكل والجميع على الثلاثة وبه تنعت الثلاثة أولا»[16]. وبداهة هذا التوازي بين النحوي والمنطقي يغري باعتبار ثلاثية ابعاد الفضاء الاقليدي أقرب ما يكون إلى القانون الطبيعي الدال على كمال العالم أو «تمامه» بتمام ابعاده، خلافا للخط وهو عظم ذو بعد واحد، وللسطح وهو عظم ذو بعدين «فلهذه العلة اذن قولنا «الجميع» وقولنا «الكل» وقولنا «التمام» ليس «يختلف في الصورة»[17] أي في المعنى وان اختلف في اللفظ.

---

(14) ابن سينا، المصدر المذكور، ص. 18.

(15) المصدر نفسه، ص. 20.

(16) ارسطو، في السماء والآثار العلوية، ترجمة يحي ابن البطريق، حققها وقدمها عبد الرحمان بدوي مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961، ص. 126 -127.
Aristote. Traité du ciel, Trad. Tricot, I, 1. 268 à 10-20.

(17) المصدر المذكور، ص127 - الترجمة الفرنسية، ص.2 - انظر أيضا الترجمة الانقليزية. ص. 398.
Aristotele, ***De Ceelo*** Translated by J. L. Stocks, in ***The Basic Worksof Aristotle***, Edited With an introductions by Richard Mc Keos, Univercity of Chicago, Random House, New-York, 1941.

وليس هنا موضع اختبار متانة هذا التوازي النحوي ـ المنطقي ـ الانطولوجي ولا محل الاشارة إلى ما قد يفضي اليه من «خلف»[18] بحكم ما يمكن ان يحتمل في صلبه من رؤى عقدية تخلط العلمي باللا علمي أو ـ عامة ـ بمعطيات الثقافة الغالبة على مجتمع ما في مرحلة من مراحله التاريخية[19] على النحو الذي تصوغها معاناة التجربة البشرية، اذ تسعى إلى بسط سلطان الارادة على ملكوت المادة، بتوسط الذكاء المنتج للرموز والاشياء.

ولسنا نستبعد أن يكون ذلك المناخ العام بمنطلقاته الخبرية وغاياته النفعية قد وجه النظر إلى ما يمكن أن تكون حقيقة المعرفة وطبيعة الوجود ومآل الانسان بل ربما حدد ـ بفواعله الطبيعية والثقافية متظافرة ـ سؤال المعنى ابستيمولوجيا وانطولوجيا وقيميا.

(18) انظر على سبيل المثال نقد غاليلي (Galilée) للعلاقة التي يقيمها ارسطو بين العدد ثلاثة وفكرة الكمال عامة في سياق الفيثاغورية «الاسطورية». فغاليلي لا يرى وجها لسلامة الربط بين كمال العدد ثلاثة لأنه يقبل القسمة على «كل» الابعاد وبين ما ينسب له من خاصية اضفاء الكمال على الاشياء التي تتحدد به. فالعدد 2 أو 3 او 4 ليس اقل كمالا حين يتعلق الامر بالرجلين أوالعناصر الاربعة ولا يمكن اعتبار الاشياء ناقصه لانها أربعة او 3. انظر في ذلك:

Galileo Galilei, ***Dialogue concerning the Two Chief world systems, Ptolemaic and Copernican***, Translated by Stillman Drake, foreword by Albert Einstein, Los Angeles, University of California Press, 1935 p.11

(19) انظر كيف طوّع يحي ابن البطريق التثليث الفيثاغوري الارسطي في اتجاه العقيدة المسيحية فاصبح النص عنده على هذا النحو: «ولهذا العدد ايضا يلزم انفسنا تعظيم الله جل ثناؤه» (المصدر المذكور ص126) في حين أن الترجمة الفرنسية تكتفي بالقول «انا نستخدم العدد ثلاث أيضا في تعظيم الالهة».

«Nous nous servons aussi du nombre trois dans le culte des dieux» (Ibid. p.2) وكذلك الترجمة الانقليزية : «We make further use of the number three in the worship of the Gods» (Ibid., p.388). ويبدو أن تلك الالهة التي يتقرب إليها هي زوس (Zeus) واثينا (Athéna) وابولون (Appolos). انظر الهامش رقم 4 من الترجمة الفرنسية، ص.2.

فلنتواضع - في مقاربة أولى - على أن المعنى ما ركز في الذهن من تصور بتوسط اللفظ [20] البسيط أوالمركب بصرف النظر عن امكان قيام معنى قبل اللغة أوفوقها. ولنتواضع ايضا على أن نسمي مدلولا ما قابل ذلك التصور من موضوعات سواء كانت ماثلة في الحس أوقائمة في الوهم. ولنتواضع أخيرا على أن نسمي معرفة ما لزم عن التقاء المعنى بالمدلول في موضع هو بنية مزدوجة التركيب يرتبط في صلبها التصور باللفظ ثم بالوجود. وبهذا التقدير الأولي يكون سؤال المعنى سؤال علاقة الفكر باللغة من ناحية وعلاقة الفكر بالوجود من ناحية أخرى. وفي كلتا الحالتين تكون اللغة «الواسطة» التي بها تنعقد هذه العلاقة أوتلك.

واذا سلمنا بذلك تبين لنا أن اشكال المعنى معقد بذاته، اذ هو لا يحيل على بسائط متفردة وانما على بنية علائقية متعددة الأبعاد تأتلف في صلبها الذات والوجود واللغة.

وبهذا التقدير الأولي تطرح ظاهرة انبجاس المعنى اشكالا لا بد من تدبره يتعلق بما يمكن ان تكون «القوة» او «الملكة» الفاعلة فينا بحيث تقدرنا على «التأليف» أي ربط العلاقات. وهو اشكال قد يوقفنا على «أمر غريب لا معقول» كما يقول افلاطون[21] هو «خلف عجيب» [22] انطولوجيا لأنه يرد الأعلى إلى الأسفل وابستيمولوجيا لأنه يفسّر الترتيب والنظام بالعرض والفوضى. ذلك أن «الكلمة» أو «اللفظ» وحدة دنيا للدلالة وهي

(20) البيان على المعنى لا يكون باللفظ وحده وانما بكل «علامة» يمكن ان يتؤدى بها إلى الافهام اذ «يكشف قناع المعنى» ويهتك الحجاب دون الضمير» كما يقول الجاحظ (البيان والتبيين، الجزء الأول، ص76 من طبعة مؤسسة الخانجي، القاهرة،1948 تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون). والعلامات الدالة على المعاني عنده خمس وهي «اللفظ والاشارة والعقد والخط والحال التي تسمى نصبة». انظر في المسألة نفسها كتاب الحيوان، الجزء الأول، ص30 من طبعة منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت1997، شرح وتحقيق يحي الشامي.

(21) Platon, ***Théétete***, 203 d.

(22) انظر الترجمة الانقليزية، Plato, *Theatetus* in ***Plato, The Collected Dialogues, Including the letter,*** edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princleton University Press, 1989, p. 910.

تتركب من «عناصر» غير دالة أصلا إلاّ على جهة الطبيعة أوالمجاز فالصوت «س» المرموز إليه كتابيا بالحرف «س» لا يعني شيئا. أمّا اذا اضفناه على ترتيب مخصوص إلى «أصوات» أخرى غير دالة بذاتها هي أيضا، كان لنا من هذا التأليف لفظ دال على شيء ما بالوضع. فالصوت من حيث هو «صوت»، ليس يبين على شيء لأنه لا يعدو أن يكون مجرد «تصفيرة لسان» [23]. فكيف ينبجس من «تأليف» ما لا معنى له لفظ ذو معنى ؟ وما هي «العلة الفاعلة» أو «العلة المصورة» التي تنطلق من مواد غير «متمفصلة» [24] لتنتج شيئا متمفصلا ذا بنية أو «صورة» مادية هي اللفظ عينه مسموعا أومقروءا، ولا مادية هي المعنى ؟ وهو سؤال يصبح أكثر الحاحا حين نتجاوز هذا المستوى الاولي لانبجاس المعنى في اتجاه اضافة الالفاظ إلى بعضها بعضا - اسماء وافعالا وحروفا - على ترتيب يُحدد النحوي معايير سلامته والمنطقي موازين الصواب فيه أوالخطأ. اذ تنشأ عنها «جمل» أو «قضايا» ترتقي باشكال المعنى الى مستوى أشد تعقيدا.

لذلك بدا لنا أنه يكفي أن ينجبس المعنى في أبسط صوره التكونية والبنيوية حتى يطرح آشكالا أعمق يتعلق بشرط امكان انبجاسه وبالأصل الذي به كان قوامه فكريا، وامكن تقومه نحويا.

والأقرب إلى الحق في تقديرنا، أن التراث الفلسفي واللغوي لم يهمل هذا الاشكال ولكنه لم يستبنه كل الاستبانة. ذلك أن مقولات «المتكلم» أو «الباث» أو «المتلفظ» أو «القائل» أو «النفس» الخ... بما هي دالة بشكل ما على «ذوات فاعلة» انما كان تعقلها من خلال مقتضى اللغة ذاتها، أومن خلال علم نفس الملكات «كما حددته في خطوطه العامة على الأقل، البسيكولوجيا الارسطية من جهة ما هي فرع من «الطبيعيات».

Platon, ibid., 203 b - TF, p.180, TA, p. 910. (23)

Platon, ibid. (24)

وسواء تعلق الأمر بالمقتضى اللغوي أو بالمعطى النفسي، فإن المقاربة لا تتعدى مستوى الوقائع. فالنحوي يقنن انطلاقا من سائد الكلام، والاستعمال الرائج لأن «معياريته» ثقافية محض، وعالم النفس «يصف» أو «يفسّر» انطلاقا من «التجربة» الانسانية المعيشة فعلا أو انفعالا. والعمدة في كلتا الحالتين على الوقائع الطبيعية أوالثقافية على ما جرت عليه من سنن يؤكّد شاذها عامها.

ولا يَخرج المنطقي عن هذا الاطار العام اذ ان «صحة» القضايا أو «فسادها» من «مطابقتها» للوقائع أومخالفتها لها، حين يتعلق الأمر بمعيارية خارجية تقوم على المقارنة بين «المقول» و«الواقع» او بمعيارية داخلية حين يتعلق الأمر بمطابقة المقول لذاته اذ لا يكون فرق بين الحامل والمحمول أوبين الذات والصفة وكأن الثاني يعيد الأول دون أن يضيف إليه جديدا كما في قولنا «الاجسام ممتدة» حين نعتبر أن لا فرق بين معنى الجسمية ومعنى الامتداد على نحو ما بينه صاحب «نقد العقل المحض» اذ العلاقة بين الحدين المبتدا والخبر، أوالذات والصفة، أوالحامل والمحمول، انما هي علاقة تماهي يحكمها مبدأ الهوية بما هو أيضا «واقعة» من قبيل عقلي يترتب عن مناقضتها انتفاء العقل ذاته. ولذلك اخذت مأخذ «البديهة» التي يبرهن بها ولا يبرهن عليها، أو «المبدأ» الذي به يكون الابتداء وبدونه لا تكون حركة ولا كلام يقبل التصديق أوالتكذيب.

غير أن امتناع التصديق أوالتكذيب لا يلزم عنه انتفاء المعنى. فلك أن تنذر للرحمان صوما، ولك أن تتمنى أن تجري الرياح بما تشتهي السفن، ولك أن تدعو بما شئت وتعجب مما شئت. فلا النذر ولا التمني ولا الدعاء من جهة ما هي صيغ لفظية بقابلة للتصديق أوالتكذيب، دون أن تخلو مع ذلك من معان هي لها، بصرف النظر عن معيارية المنطق وحتى معيارية النحو. فلحن من «أكلوه البراغيث» يفسد سلامة قوله، ولكنه لا يذهب بمعناه، كما أن من نادى قومه أن «افتحوا سيوفكم» وهو «يريد سلوا

سيوفكم، [25] قد قعد به لسانه عن «الفصاحة» ولكنه لم يمنعه الابانة عن المقصد، أو من استبدل صوتا بصوت للكنة به لم يحل ذلك دون بلوغ مطلبه على الأقل في دائرة نشاطه الشخصي [26].

وبهذا التقدير امكن اعتبار النحو في علاقته بالمعنى متمما جماليا لا شرط امكان وهو بعض مما كان يذهب إليه الجاحظ حين يردد ما ذهب إليه ايوب السختياني أن «تعلموا النحو فإنّه جمال للوضيع وتركه هجنة للشريف» [27] فالنحو والمنطق شرطان متساندان من شروط استقامة المعنى حين يتعلق الأمر بتعيين قيمة له تصديقا أو تكذيبا وفق معيارية ما وهو ما لا يكون الآ على مستوى «الجمل» كما يقول النحوي أو «القضايا» كما يقول المنطقي في حين أن انبجاس المعنى سابق - منطقيا وزمانيا - ذلك كلّه اذ هو يتبلور أول الأمر في مستوى الالفاظ التي هي تأليف أصوات.

ولنا أن نخلص استنادا إلى ذلك إلى أن المقاربات النحوية والمنطقية والبسيكولوجية لا تستوفي اشكال المعنى ولا يتأتى لها ذلك من جهة ما هي مقاربات تُخضع موضوعها إلى معيارية وقانعية هي جملة من المحددات التي تؤخذ مأخذ الأمر القائم الملزم سواء تعلق الأمر «بطبيعة الأشياء» كما يقول عالم النفس استنادا إلى التجربة الانسانية المعيشة، أو «ضرورات العقل» بما هي «مسلمات» تغني لفرط «بداهتها» عن كلّ مساءلة كما يقول المنطقي، أوبما جرى عليه اللسان بالسليقة والألف كما يقول النحوي في حين أن المعنى ينبجسُ في موضع لا يخضع لتحديد

---

(25) انظر باب اللحن في البيان والتبيين للجاحظ الجزء الثاني. الفصل الأول، ص.210.

(26) الجاحظ، المصدر المذكور، ص.211 : «كان رجل بالبصرة له جارية تسمى ظمياء فكان اذا دعاها قال يا ضمياء بالضاد. فقال ابن المقفع قل يا ظمياء فناداها يا ضمياء. فلما غير عليه ابن المقفع مرتين اوثلاثا قال له: هي جاريتي اوجاريتك».

(27) المصدر نفسه، ص.219- واللحن بوجه عام لا يمنع البلاغة. انظر الجاحظ. المصدر نفسه. باب اللّحانين البلغاء، ص.220 -224.

تلك الوقائع وينعقد «بعلة فاعلة» تتجلى لنا من خلال فعل تأليفي يرتب الأصوات على «نحو» يكون به انبجاس المعنى ممكنا.

ولعلّ تلك «القوة الفاعلة» بما هي قوة تأليف أي «جمع الشتات» هي التي تجعل المعنى امرا يطفو فوق الكلمات حتى وإن لم يتناسق بناؤها تمام التناسق، ولم يجد المنطق سبيلا إلى تحديد قيمتها صدقا أوكذبا، وكأنما تلك القوة هي شرط امكان النحو والمنطق واللغة معا. ولنا أن ندعي أن تمام وجودها انما يكون بالنحو والمنطق واللغة ولكن ليس لنا أن نردها إلى تلك العناصر وكأنما هي نتيجة لها وليست مبدأ عنه صدرت. وهكذا نكون أمام «قوّة فاعلة» هي أعمق وجودا وأبلغ أثرا من الوقائع التي يرتد إليها عالم النفس والنحوي والمنطقي، تفتح لنا أفقا «ميتافيزيقيا» لا بد من ارتياده تأصيلا للغة والنحو وعلم النفس، وطمعا في النفاذ إلى ما به اصالة التجربة الانسانية، الطبيعي منها والثقافي.

ونحن لا ندعي أن التراث الفلسفي اللغوي اهمل هذا الاشكال أوغفل عنه وما كان له أن ينساق إلى ذلك على الأقل بحكم خطورة المسألة التربوية بما تتضمنه من رؤى تتعلق بتعلم اللغة واكتساب المهارات فيها. غير أنه يبدو لنا أن ذلك التراث قد تعامل مع تلك المسألة تعامله مع وقائع ثابتة تقوم على معطيات ثابتة اقرها علم ملكات النفس على النحو الذي تشهد له التجربة المعيشة أو العلم «بالفطرة» الانسانية وما جبلت عليه على النحو الذي يشهد له تأويلٌ ما، للنصوص المقدسة في الملة الابراهيمية مثلا، وهي النصوص المتصلة بإشكال «اللغة الآدمية».

ولعل ما يجمع الرؤيتين البسيكولوجية التجريبية واللاهوتية الغيبية منزعهما الوضعي والوثوقي القاضي في كلتا الحالتين بالغاء السؤال المتعلق بما اسميناه «القوة الفاعلة» التي تحول الشتات الصوتي إلى وحدة دالة، وتبدل اشياء لا معنى لها اذ هي مجرد هباءات «هوائية» كما يقول

افلاطون [28] إلى أشياء ذات معنى ؟ وإذا نحن التمسنا تحديدا أكثر دقة لفعل تلك القوة وجدنا أن ذلك التحديد لا يقع على الاصوات وانما على ترتيبها أي تأليفها على «هيئة» أو «صورة» عنها ينبجس المعنى. ولذلك حقّ لنا أن نسميها «القوة المصورة» التي هي - في مقاربة أولية وظيفية - شرط امكان اللغة والنحو والمنطق. ولكنه الشرط الذي لم يسائله اللغوي ولا المنطقي عن هويته وحقيقته بل ظل مسكوتا عنه، وكأنما قدره ان يهب المعنى دون أن يلتفت إلى معناه، وأن يؤسس القول دون ان يُقال، وينتج المعقول دون أن يُتعقل في ذاته.

ولعلّ ذلك النسيان ما جعل مسألة علاقة اللغة بالمعنى تكتسي شكل «المفارقة» بدءًا بانعقادها في ادنى المستويات وهو اللفظ [29] المفرد حتى اكثرها تعقدا وهو الخطاب عامة وعلى الأخص ذاك الذي اجتاز اختبار معياريتي النحوي والمنطقي، فكان له أن يدعي أن معناه في «ظاهر لفظه».

وحدّ اللفظ لم يشهد تغيرا ذا بال من ارسطو الى المحدثين مرورا بالفكر العربي في العصر الوسيط. فهو ما تكون عن اجزاء هي أصوات غير دالة بذاتها ولا منقسمة أي ضرب من ضروب القسمة [30] مثل الاسم [31] أوالفعل على ما بينهما من فرق متعلق بتزمن الأفعال ولا تزمن الأسماء [32].

---

(28) Platon, Cratyte, 427 a.

يعتبر اخوان الصفاء ان «الحروف اللفظية» «أصوات محمولة في الهواء». انظر رسائل اخوان الصفاء، الجزء الأوّل، الرسالة العاشرة فصل في اشتقاق المنطق وانقسام النطق إلى قسمين، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص. 392.

(29) على نحو ما حدده افلاطون قبل ارسطو اذ ذهب إلى انّ اللفظ هو وحدة القول الدنيا أي التي ليس تحتها تحت. Platon, Sophiste, 262 a.

(30) Aristotle, *De Poetica*, Translated by ingram Bywater, In Op. cit, II, 19, 1456 b20.

(31) Ibid, II, 19, 1457 a 13.

(32) Ibid, 1457 a 13-15.

وذلك هو الحد نفسه الذي كرره ابن سينا، حين اعتبر اللفظ المفرد ذاك الذي «يدل على معنى ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى» [33]، من جهة ما هو جزء له، كما في اسم «عطاء الله» [34] أو «عبد الملك» [35] حيث لا يراد لأي من الطرفين ان يكون دالا بمفرده.

وهكذا فان انبجاس المعنى يضعنا امام أمر «كلي» مختلف بالطبيعة عن اجزائه، اختلاف المادي الصوتي عن الفكري و «الروحي» واختلاف المتكثر عن البسيط ذلك أن الألفاظ «يشملها السمع والسمع حس ومن شأن الحس التبدد في نفسه والتبدد بنفسه والمعاني تستفيدها النفس ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها» كما يقول أبو حيان التوحيدي [36].

وظاهر أن خصائص ذلك الكلّي ليست مستمدّة من خصائص اجزائه بل من أسلوب اجتماعها والهيئة التي تكون عليها بفعل ترتيبها على نحو

---

(33) ابن سينا، النجاة، ص.1 وهو ايضا ما ردده الغزالي حين أكد ان اللفظ المفرد هو «الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء اصلاحين هو جزؤه كقولك عيسى وانسان فان جزئي عيسى وهما (عي) و(سى) وجزاي انسان وهما (ان) و(سان) ما يراد بشيء منهما الدلالة على شيء اصلا». انظر معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969 ص.77 (طبعة ثانية)0 انظر أيضا الفارابي، احصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1931 (؟) ص.47، «وعلم قوانين الألفاظ يفحص أولا في الحروف المعجمة عن عددها (...) وعما يتركب منها في ذلك اللسان وعما لا يتركب وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة ...

(34) يبين ارسطو في النص المشار إليه (II, 19, 1457a 10-15) أن الطرف doron أي عطاء لا يعني عندنا شيا اذا اخذ مستقلا عن الكل وهو «عطاء الله» Theodorus أي Théodore.

(35) لذلك كثيرا ما اعتبرت علاقة اللغة بالفكر أشبه ما تكون بعلاقة الروح بالجسد0 انظر مثلا رسائل اخوان الصفاء ج. I، ص400: «واعلم أن المعاني هي الارواح والالفاظ كالاجساد لها وذلك ان كل لفظة لا معنى لها فهي بمنزلة جسد لا روح فيه وكل معنى في فكر النفس لا لفظ له فهو بمنزلة روح لا جسد له».

(36) أبو حيان، المقابسات، المقابسة السادسة، ص. 36.

ما، ترتيبا يكون به المعنى- وقد تغري هذه المقاربة - مدعومة بحدس المقايسة بينها وبين الروح والجسد - بالذهاب إلى أنه يعسر فهم كيف لعناصر صوتية هي «حروف معجمة»[37] غير مبينة بذاتها، أن تصبح ذات معنى. ما لم نسلم للمعنى بضرب من الوجود ولو كان على أدنى الجهات التي يقال عليها الوجود فهو كالتهيؤ «والازماع» لا كالواقعة القائمة أو «الوجود بالفعل» رغم أن المطلوب إليه أن يقوم بوظيفة دينا ميكية هي تحويل الأصوات من التشتت إلى الارتباط ومن اللامعنى إلى المعنى.

ومما قد يضفي على هذا الاتجاه بداهة زائفة كما سيتبين لنا لاحقا، أننا قد نلحق بالأصوات والحروف من الخصائص الذاتية، ما يجعلنا نعتقد أنها مستعدة لقبول المعنى والانفتاح له حتى يستولي عليها. فعندما يتحدث أرسطو عن الأصوات اللغوية بما هي العناصر التي عنها ينشأ القول فهو لا يستبقي إلاّ التصويت الانساني باعتباره «من نوع خاص يمكنه أن يكون طبيعيا عنصراً في صوت معقول»[38] فكأن الأمر يجرى هنا على نحو ما يجرى عليه في علاقة «الحياة» «بالمادة» اذ ليست كل مادة تقبل الحياة كما أن الحياة لا تنفذ إلا في مادة مخصوصة متهيئة بطبعها إلى أن تصبح حية وهو أمر نبه عليه افلاطون حين بين ما للحروف والأصوات من خصائص «ديناميكية» «ذاتية» تجعلها تتداعى لبعضها بعضا «فتمتزج»[39] اوينفر بعضها بعضا فتبقى مشتتة وذلك وفقا

---

(37) الفارابي، المصدر المذكور، ص.47 - انظر أيضا، اخوان الصفاء، المصدر نفسه، ص. 392.

(38) Aristote, Ibid, II, 20, 1456 b 20-25.

(39) Platon, Sophiste 253 a - Cratyle, 424 c.

لقوانين يضبطها الموسيقي حين يتعلق الأمر بالأنغام [40]، والنحوي صاحب صناعة «القراءة والكتابة» [41] حين يتعلق الأمر بالكلام.

غير أن هذا الضرب من المقاربة الافلاطونية والارسطية، من شأنه أن يحول موضع السؤال لا أن يجيب عنه، ذلك أنّ تصور علاقة المعنى باللفظ على نحو ما نتصور علاقة الروح بالجسد أوالحياة بالمادة، إن هو الا حلّ لفظي يغري بما يلقانا به من بداهة مستمدة ممّا ألفنا في المعيش من تجاربنا بما نحن ذوات تشهد في وجودها سلطة الروح على البدن وأعضائه بما يكفل تناسق حركاتنا وسكوناتنا تناسقا يستجيب لأغراضنا العملية.

ومما يشير الى فساد تلك البداهة ان ليس ثمة ما يدل على أننا نعرف الروح أوالجسد أوكيف يفعل احدهما في الآخر أوينفعل به. وحتى لو سلمنا لديكارت بأن «الروح أيسر معرفة من الجسد» [42] وبأن الجسد ليس إلا امتدادا صرفا بحسب الاقطار الثلاثة [43]، فان ذلك لا يلغي سؤال نمط تعلق الروح بالجسد، بما هو سؤال يدور على معنى واقع بشري نعيشه دون أن نفقهه في ذاته حتى لو علمنا حق العلم جوهر كل عنصر من العنصرين اللازم عن ارتباطهما [44] واقع وجودنا البشري العيني.

---

(40) Ibid, 253 b.

(41) افلاطون، المصدر نفسه. والحاذق في هذه الصناعة يسمى "نحويا" انظر في ذلك محاورة بروتاغوراس 312b. وهو معنى نجد اثاره باقية عند الفارابي الذي يعتبر النحو فرعا من «علم قوانين الألفاظ» (المصدر المذكور، ص. 47 - 49) من جهة «أحوال التركيب والترتيب ...، ص. 49.

(42) Descartes, Méditations métaphysiques, II, AT, IX, p.18.

(43) Descartes, Ibid, p. 23-24.

(44) تلك من أصعب المسائل التي تطرحها الديكارتية بما هي فلسفة قائمة على التقابل التام بين الجوهرين : الجوهر المفكر والجوهر الممتد. انظر في ذلك رسالة ديكارت إلى الاميرة ايليزابيت بتاريخ 21 ماي 1643 في : Descartes, oeuvres, AT, III, p.663-668

وفساد بداهة قياس علاقة المعنى باللفظ على علاقة الروح بالجسد يكون اظهر حين نتدبر مسائل اخرى وظفت في فهمها تلك المقاربة مثل اعتبار ما يسمى «الثقل» في علاقته بالاجسام الثقيلة في تفسير ظاهرة سقوط الأجسام سقوطا طليقا. فقد ميز الوسيطيون عامة اقتداء بارسطو، بين المادة والصورة فالعنصر الأول هو الجسم الثقيل كما نخبره في التجربة اليومية والعنصر الثاني ما به ثقله. وكذلك الأمر في جنبة الخفيف. فالثقل والخفة شيئان لا ماديان وان تقوما بالمادة وارتبطا بها بما يجعل وجودهما مفارقا لها محالا.

وبهذا التقدير وجب القول ان «الثقل» مثلا هو «صورة» الثقيل أو «طبيعته» سكونيا وأنه «علة» أو «قوة» ديناميكيّا. لذلك قيل فيه من ارسطو حتى عصر نيوتن انه «قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع»[45] كما يردد الغزالي بعد ابن سينا[46] ترديدا دالا على أن هذا التصور اضحى من اساسيات الفكر الغالب في العصور الوسطى. واذا نحن سألنا لماذا تسقط الاجسام ؟ وجب أن يكون الجواب المنطقي أن «الحجر (مثلا) اذا هوى فليس يهوي لكونه جسما بل لمعنى آخر يفارقه سائر الاجسام فيه. فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق وذلك المعنى مبدا لهذا النوع من الحركة ويسمى طبيعة»[47]. «فالصورة» أو «الطبيعة» أو «الهوية» ألفاظ تقال على «شيء» لا مادي هو «مبدا الحركة» و«السكون» بالنسبة إلى ما كان فيه بالذات لا بالعرض. وهو بهذا التقدير أقرب ما يكون إلى «الروح» أو «النفس» بما هي أيضا[48] مبدا حركة وسكون

---

(45) الغزالي، معيار العلم، ص. 290.

(46) ابن سينا، الشفاء، الفن الثاني من الطبيعيات الفصل التاسع، ص64 - 69. انظر أيضا فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، الجزء الاول، ص. 286.

(47) الغزالي، معيار العلم، ص. 299.

(48) تلك هي النظرية الغالبة على نظرية النفس من حيث هي جزء من الطبيعيات.

بالنسبة إلى الكائنات المتنفسة فهي «صورة بالقياس إلى المادة الممتزجة إذ هي منطبعة في المادة وهي قوة بالقياس إلى فعلها» [49].

وبضرب من الانزلاق الساهي عن نفسه قال العلماء في فعل الثقل بالثقيل ما قالوه في فعل الروح بالجسد. فما حبس جسم ما في موضع غير طبيعي، كأن يشدّ الخفيف قسرا الى تحت أوالثقيل إلى فوق، الا كان له «موضع يحن إليه» [50] وهو «موضعه الطبيعي» تماما كما تلمس في انفسنا شوقا «لأول منزل».

تلك تشبيهية فاسدة تقيس مجرى الطبيعة على معطيات التجربة الانسانية المعيشة اذ تضفي على الاجسام حياة ليست فيها [51] وتنسب اليها «نزوعا طبيعيا» الى مواضع مخصوصة فيه. وفي هذا الضرب من التصور اشارة لا إلى ما في الاشياء ولكن الى ما في وجودنا المركب من روح وجسد [52] فنحكم انطلاقا من ذلك بان الثقل يحرك الاجسام الثقيلة كما تحرك الروح الجسد. وهو فساد نبه إليه ابن خلدون حين تعرض بالنقد الى نظرية «العقول» باعتبارها ما يجاب به عن سؤال ما الذي يحرك الاجرام السماوية على الاستدارة وبانتظام ؟ فقد عثر العلماء "أولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى ادراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوان ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية. ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان» [53].

---

(49) الغزالي، المصدر المذكور، ص. 290.

(50) Descartes à Monus, Août 1649, in Alquié III, p. 934.

(51) Descartes à Elizabeth, 21 mai 1643, AT, III, p. 667-668.

(52) ذلك هو المبدا العام الذي عليه تأسس نقد ديكارت وغاليلي للفيزيا التقليدية.

(53) ابن خلدون، المقدمة، ص.994 نعود لاحقا إلى هذا النص لتدبره من منطلق مسألة أخرى.

فالنقد الخلدوني يوقفنا على مزالق اخذ التجربة الجسدية مقاسا تتبين من خلاله التجربة الكوسمولوجية اذ تتحوّل الديناميكيا السماوية إلى ديناميكانفسانية، والعلم بالمادة إلى علم بالارواح والارادات وهو ما يفضي الى انقلاب علم الفلك إلى تنجيم والتجربة الفكرية عامة إلى شعوذة تدعو لفرط سذاجتها وحمق الاخذين بها إلى لعنة الزمان وأهل الزمان :

«فتبا لدين عبيد النجو *م ومن يدعي أنها تعقل»

وأما النقد الديكارتي فيوقفنا على عائق ابستيمولوجي يجعل ظهور مفهوم الجاذبية محالا، ذلك أن تصور «الثقل» معنى قائما في الجسم مبثوثا فيه انبثاث النفس في الجسد، يحول دون الارتقاء إلى تصوره خاصية مترتبة عن التقاء الاجسام التقاء خارجيا سواء عن طريق «التصادم» بما هو فعل مباشر كما بين ديكارت [54] أوعن طريق التجاذب بما هو فعل عن بعد تتناسب قوته طردا مع ضارب كتلتي الجسمين المتجاذبين وعكسا مع مربع المسافة الفاصلة بينهما كما حقق ذلك نيوتن. وفي كلتا الحالتين فان الثقل ليس خاصية محايثة للجسم بل هو ناتج عن علاقة جسم بآخر في الفضاء الكوني وهو يتضاءل مقدارًا بقدر ما تتباعد الاجسام.

لذلك كله بدا لنا أن تعقل علاقة اللفظ بالمعنى على منوال علاقة الروح بالجسد أوالحياة بالمادة انما هو وهم روحاني حيوي ضارب بجذوره اللاواعية في اعماق تجربة الجسد، وهو لا يقوم على ادعاء معرفة الروح والجسد فحسب وانما ايضا - وهو الأخطر - على ادعاء معرفة «سر» التقاء الطرفين في حياتنا المباشرة دون انتباه إلى ما تلقيه تلك النمذجة في تلقائيتها من ظلال كثيفة على موضوعها حتى تغرقه في شبهات لا تنحسم، وغموض لا سبيل إلى تجاوزه الاّ بالتخلي عنها اصلا.

---

(54) Descartes. I, **Les principes de la philosophie**, Quatrième partie, § 20-27, AT, IX, pp. 210-214.

فكثيرا ما تكون «المجازات» و«الصور» و«التشبيهات» اليات فكرية تلغي الفكر نفسه، لفرط وضوحها المباشر.

واذا كان الأمر على ما ذهبنا إليه عاودنا سؤال انبجاس المعنى دون أن نكون خطونا نحو الاجابة عنه الا خطوة سلبية هي التنبيه على ما في الادبيات التراثية من اجابات عفوية وظيفتها الفعلية الحجر على المساءلة بالاجابة عنها دون تبين ابعادها. وربما دون مساءلة حقيقية البتة، بحكم ما في كل منزع وثوقي تلقائي من انشغال بالعملي يلهي عن التنظير اويحشره في اطار الحاجة الملحة على النحو الذي تفرضه الحياة الانسانية في ابعادها الطبيعية والثقافية معا.

ومعاودة طرح سؤال انبجاس المعنى بما هو سؤال عن «العلة» أو «القوة» التي تحوّل «المعجم» الصوتي الى صوت «ناطق» أي ألفاظ تسمع فتدرك اذ يأتلف شتاتها على ترتيب يكون به معنى انما تصبح أكثر الحاحا عندما نتدبّر الكيفية التي بها تحيل الالفاظ أوتدل على «معانيها» وصلة تلك المعاني بما هي معان له ومؤشرات عليه.

وها هنا ايضا نلقى الصمت نفسه يسري في ثنايا التراث الفلسفي الاغريقي العربي. انه الصمت عن تسمية ما يهب الاسماء معنى والغفلة عما يكون به التنبيه الى الاشياء والأفكار، استعاضة عنه ببدائل مستمدة من التجربة المعيشة والخبرة بشؤون الحياة والتواصل مع الناس، وهو ما يوقفنا عليه تدبر أهم النصوص الدائرة على اشكال المعنى في ذلك التراث حيث ارتبطت عناصر اربعة ارتباطا متواترا ولا انفكاك له وهي اللفظ المسموع، والأثر النفسي، والشيء القائم في الواقع والكتابة.

جاء في افتتاحية كتاب «العبارة» لأرسطو ما يلي: «ينبغي أن نضع أولا ما الاسم وما الكلمة (...) فنقول إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت. وكما أن الكتاب ليس هو واحدا بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم. إلاّ أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولا.

وهي آثار النفس، واحدة بعينها للجميع والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها، وهي المعاني، توجد أيضا واحدة للجميع»[55].

فالعلاقة الأولى قائمة بين «الأثر النفسي» أو «التجربة الذهنية»[56] أو «حالة النفس»[57] من ناحية وبين اللفظ من ناحية أخرى. والعلاقة الثانية قائمة بين اللفظ المسموع واللفظ المكتوب، والعلاقة الثالثة بين اللفظ مسموعا أومكتوبا . وبين «حالة النفس» من ناحية وبين الشيء القائم في الحس من ناحية أخرى والذي تكون تلك «الحال النفسية» «صورة» له[58] أو «مثالاً له»، سماه الناقل إلى العربية على عجل من أمره «المعاني»[59] وهي عجلة لم تأخذ ابن سينا ولا الغزالي ولا اخوان الصفاء مثلا.

فأما العلاقة الأولى فعرضية بحكم اختلاف الاسماء التي يمكن أن يوسم بها «الأثر النفسي» الواحد في اللغة الواحدة فضلا عن اللغات المختلفة وكذلك الشأن بالنسبة إلى الثانية بحكم اختلاف انماط كتابة الالفاظ من ثقافة الى أخرى. ولذا كانت تلك العلاقة «خارجية» هي مجرد «سمة» كما يقول اخوان الصفاء[60] أي علامة «غير دالة بذاتها على شيء بل انما دلالتها على جهة «الوضع» وحده».

(55) ارسطو، كتاب العبارة، نقل اسحاق بن حنين، في منطق ارسطو، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتاب المصرية، 1948، ص. 59 - انظر كذلك. Aristotle, De interpretatione Translated by E.M. Edghill, in Op. Cit., I, 1, 16a 1-10.

(56) انظر الترجمة الانقليزية، ص. 40.

(57) انظر الترجمة الفرنسية.

(58) انظر الترجمة الانقليزية، ص. 40.

(59) عبارة «وهي المعاني» الواردة في الترجمة العربية المذكورة أعلاه غير موجودة في الترجمة الانقليزية ولا في الترجمة الفرنسية.

(60) اخوان الصفاء، المصدر المذكور، ص. 393 «الحروف الخطية انما وضعت سمات ليستدل بها على الحروف اللفظية».

وأما العلاقة الثالثة القائمة بين «الأثر النفسي» بما هو «صورة» الشيء من ناحية والشيء العيني ذاته من ناحية أخرى فهي لا تتغير بتغير الكلمات التي توسم بها تلفظا أوكتابة. ولذا كانت تلك العلاقة «صميمة» اذ هي علاقة «تماثل» او «تشابه» أو «مشاكلة» يفترض ان يكون «النفسي» بمقتضاها «صورة» أو «مثالا» للشيء القائم في الواقع العيني منه أوالذهني. ولا نعتقد أن «دي سوسير» F. de Saussure [61] ذهب جوهريا إلى أبعد مما ذهب إليه ارسطو كما نعتقد ان الفكر الوسيط لم يخرج عن هذا الاطار العام خروجا يمكن أن يلعب دورا تاريخيا ذا بال.

فالشيخ الرئيس يذهب في «النجاة» إلى أن «الشيء اما عين موجودة واما صورة موجودة في الوهم والعقل مأخوذة عنها ولا يختلفان في الامم والنواحي، واما لفظة تدل على الصورة التي في الوهم أوالعقل معبرة أوكتابة دالة على اللفظ وتختلفان في الامم. فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على الصورة الوهمية أو العقلية وتلك الصورة دالة على الاعيان الموجودة» [62] وهو ما يردده الغزالي في معيار العلم اذ يبين «ان المراتب فيما نقصده اربعة واللفظ في المرتبة الثالثة. فان للشيء وجودا في الأعيان ثم في الاذهان ثم في الالفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان» [63].

---

(61) فرديناند دي سوسير. دروس في الالسنية العامة. تعريب صالح الرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، تونس 1985، ص.109 وما بعدها. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris, Payot. 1972, pp. 97.

(62) ابن سينا، النجاة، ص. 3.

(63) الغزالي، معيار العلم، ص. 75. والى مثل ذلك تماما يذهب اخوان الصفاء في الرسائل كما سبقت الاشارة اليه، انظر الجزء الأول، ص393. «الحروف الخطية انما وضعت سمات ليستدل بها على الحروف اللفظية والحروف اللفظية وضعت سمات ليستدل بها على الحروف الفكرية والحروف الفكرية هي الأصل».

ولنا أن نخلص إلى أن الأمر يجري حين يطرح سؤال المعنى في هذا المستوى على أنواع ثلاثة من «الحروف» فكرية ولفظية وخطية [64] وإلى أن العلاقة بين الأول والثاني فالثاني والثالث ثم الأوّل والثالث علاقة اصطلاحية لا تلتئم على أي ضرب من ضروب الضرورة الا تلك التي يقتضيها التخاطب ويُلزم بها استعمال اللغة من جهة ما هي مؤسسة اجتماعية. وطبيعي أن يكتسي سؤال المعنى ها هنا شكل سؤال تعلق «الحرف الفكري» أو «الصورة الذهنية» أو «المفهوم» بما هو واقعة «نفسية» باطنية باللغة بما هي واقعة مادية خارجية.

ثم ان تلك «الواقعة» النفسية انما تنشأ عن انفعال النفس بالأعيان أي بالموجودات خارج النفس ذاتها. وطبيعي أن يصبح سؤال المعنى ها هنا سؤال تعلق الفكر بالوجود وهو ما يشترط ثبوت ذلك الوجود أدنى الثبوت على الأقل. فإذا كان صائرا على الدوام مستحيلا باستمرار، قلبا خلبا، ما كان أن «يرتسم في النفس مثاله» [65] فيركز في الذهن معناه.

وهكذا يرتد سؤال المعنى - مرة أخرى - إلى الموضع الذي انطلق منه وهو المعطى الحسي بدرجة أولى وما يمكن أن يشتق منه من مجردات قائمة فيه بالقوة اذ تبين لنا أن نشوء الألفاظ انما يكون عن تداعي الأصوات وأن نشوء المعنى انما يكون عن أثر الموجودات. فكلاهما مما تنفعل به النفس على ما تقتضيه الخبرية في كل العصور قديمها وحديثها.

تلك هي أيضا بنية أشكال «المعرفة» أو «العلم» باعتبار أن «العلم» انما ينشأ عن «ارتسام مثال الشيء في النفس» [66] حتى لكأنه

(64) اخوان الصفاء، المصدر المذكور، ص. 393.

(65) الغزالي، معيار العلم، ص76. ولعلّ صفة «الثبوت» تلك بما هي شرط امكان تعقل الحسي مما يضاف إلى الحسي نفسه. فهي شرط «ابستيمولوجي» عقلي وليست واقعة حسية قائمة بذاتها.

(66) الغزالي، المصدر المذكور، ص. 76.

،يشاهده، [67] واشكال الحقيقة أي المعرفة الصادقة باعتبارها ،تطابقا، (68) بين ما في الاعيان وما في الاذهان أوقل ،بين ما في النفس وما هو مثال له في الحس، [69] بتعبير الغزالي أوهي Adaequatio rerum et rationis بتعبير جل فلاسفة اوروبا اللاتينية في العصر الوسيط سواء التمسنا تلك ،المطابقة، في المعنى البسيط المعبر عنه باللفظ أوفي المعاني المتكثرة يرتبط بعضها ببعض في ،الأقاويل، كما يقول اخوان الصفاء [70].

---

(67) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، صححه وعلق عليه وقدم له سليمان دنيا، القسم الثاني، الطبيعة، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1948، ص339 ،ادراك الشئ هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، انظر الهامش 69.

(68) الغزالي، المصدر المذكور، ص. 76. هما اذا عنصران مستقلان ومتقابلان، فوجود الأوّل ليس وجود الثاني ولا يمكن أن يرد اليه على نحو ما تقتضيه الواقعية الانطولوجية، وعلى هذا المنوال تقاس علاقة الذهني ،بالموجودات اللامادية، مثل الأشكال الهندسية التي لا وجود لها في الاعيان اذ لا فرق بينهما الا ما ترتب عن طبيعة الموضوع المدرك نفسه فهو صورة كائن جسمي في الحالة الأولى وهو صورة كائن مجرد في الحالة الثانية؛ يقول ابن سينا، ،ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك (بكسر الراء) يشاهدها ما به يدرك. فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس الشيء بالاشارات والتنبيهات الخارج عن المدرك اذا أدرك وهذا باطل فانه قد تكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية (...) أوتكون مثال حقيقته في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي،، المصدر المذكور، ص. 233 - 235.

(69) الغزالي، المصدر المذكور، ص76. هما اذا عنصران مستقلان ومتقابلان، فوجود الأوّل ليس وجود الثاني ولا يمكن أن يرد اليه على نحو ما تقتضيه الواقعية الانطولوجية، وعلى هذا المنوال تقاس علاقة الذهني ،بالموجودات اللامادية، مثل الأشكال الهندسية التي لا وجود لها في الاعيان اذ لا فرق بينهما الا ما ترتب عن طبيعة الموضوع المدرك نفسه فهو صورة كائن جسمي في الحالة الأولى وهو صورة كائن مجرد في الحالة الثانية؛ يقول ابن سينا، ،ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك (بكسر الراء) يشاهدها ما به يدرك؛ فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس الشيء بالاشارات والتنبيهات الخارج عن المدرك اذا أدرك وهذا باطل فانه قد تكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية (...) أوتكون مثال حقيقته في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي،، المصدر المذكور، ص. 233 - 235.

(70) اخوان الصفاء، الرسائل، الجزء الأوّل، ص. 394. الحروف اذا ألفت صارت ألفاظا والالفاظ اذا ضمنت المعاني صارت أسماء والأسماء اذا ترادفت صارت كلاما والكلمات اذا اتسقت صارت اقاويل، انظر أيضا ص. 400 من المصدر نفسه.

ووحدة القول هي «القضية» أو «الجملة المفيدة» موضع النفي والاثبات بما هما فعلان يكون بأحدهما الفصل بين حدين أوالوصل بينهما «يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمي المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمي الفقهاء احدهما حكما والآخر محكوما عليه» [71].

ولنا ان نعمم ذلك فنذهب به الى ابعد حد ممكن اذ لا يقتصر الأمر في الحقيقة على النحو والمنطق وعلم الكلام والفقه بل يتجاوز ذلك كله الى جميع أشكال «البيان» باعتباره «ما أوضحت به عن المعنى» [72] باطلاق سواء كان ذلك لفظا أو «اشارة» او «عقدا» أو «خطا» أو «حالا» تسمى نصبة [73] وبما يمكن أن يتفرع إليه كلّ شكل من فروع ثانوية كالاشارة باليد أوبالرأس أوبالعين أوبالحاجب أوبالمنكب أوبالثوب أوبالسيف [74] ... والى كلّ «نظم» البيان التي يمكن أن تترتب عن تلك الأشكال كالفلسفة والشعر والفن عامة وكذلك العلم واللاهوت والاسطورة أي ما يمكن أن نتواضع على تسميته بالثقافة في أوسع معانيها وأشملها بما هي دالة في نهاية التحليل على كلّ «ما ينتجه الانسان» [75]، أنّى كان، بصرف النظر عن موضعه في الزمان والمكان وكيفما كان «متقدما» أو «متخلفا»، «متحضرا» أو «متوحّشا» في «مجتمع بارد» بطئ التطور أوفي «مجتمع ساخن» سريع التبدل [76]. فحيثما قلّبنا النظر وجدناه يجري إلى موضع

---

(71) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، مطبعة بولاق، القاهرة 1322 هـ، الجزء الأول، ص. 37.

(72) الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، ص. 76.

(73) المصدر نفسه.

(74) المصدر نفسه، انظر في المعنى نفسه، الجاحظ، الحيوان، الجزء الأول، ص30-31 والجزء السادس ص. 363.

(75) M.J. HersKovits, ***Les bases de l'anthropologie culturelle***, Payot, Paris, 1967, p.6.

(76) Claude-Levy Strauss, ***La pensée sauvage*** , Paris, Plon, 1962, p.309-310.

واحد هو موضع انبجاس المعنى في الوجود الانساني بكليته بصرف النظر عن أنماط تجلياته المتعينة وانقسامه شتى ضروب الانقسام وتفارق مكوناته شتى ضروب التفارق، على ما يقتضيه تطور الانسان ذاته بما لزم عنه من ظهور «قطاعات» معرفية تنزع بلا هوادة الى التمايز والانفصال، هي اشكال من تجسم «المعنى» تجسما تنتج عنه «علوم» أو «اختصاصات» أو «مجالات نظرية» كالرياضيات اوالفيزيا أوالشعر أوالموسيقى يكون تميز كل منها على قدر ما ينحت لذاته ـ انطلاقا من الأصل وبالعود إليه تصريحا أوتضمينا، وعن وعي أوعن غير وعي ـ من مضامين محددة وفقا لمعايير واضحة كأن يعتبر الفيزياني أن موضوع علمه «الطبيعة» وأن «الطبيعي» ما ردّ إلى الهندسي والميكانيكي أي الى الشكل والحركة وبالتالي إلى «الرياضيات الكونية» Mathesis universalis كما جرى عليه الأمر في العلم الديكارتي مثلا

وينتج عما اسلفنا أن تلك «الرياضيات الكونية» ليست الاّ جزءا من نظام «أشكال البيان» باعتبارها أشكال الافصاح عن المعنى بما في ذلك «الاجسام الخرس الصامتة» (77). ولنا أن نتواضع على لفظ الدلاليات(78) اسما للعلم الذي يتناول بالدرس حياة العلامات في شمول تجلياتها وهو ما يجعل من ذلك العلم علما كونيا بحق نستجيز تسميته «بالدّلاليات الكونية» Sémiologie universelle. ولنا ان نماهي بينها وبين الفلسفة في معناها التقليدي بما هي مساءلة عن المعنى في الوجود البشري.

وقد يكون لنا في ذلك ما يعد بامكان تجاوز الحواجز التي كثيرا ما تقام بين التصورات الانسانية بتباين موضوعاتها الظاهرة فننفذ عندها إلى

(77) الجاحظ، الحيوان، الجزء الاول، ص30، «الاجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره وناطق لمن استنطقه كما خبر الهزال وكسوف اللّون عن سوء الحال».

(78) أوقل «علم الدلالة» Sémiologie كما يرى ذلك القرمادي والشاوش وعجينة في تعريبهم لاثر دي سوسير المشار اليه سابقا ...

المغرس الواحد الذي فيه نبت كل ما تعقل الانسان وما تصور، علما كان أوفنا أودينا أوفلسفة أوغير هذا وذاك مما ينتج الانسان من اشكال تجسم المعنى وتشير إلى القوة الانسانية المصورة التي عنها صدر.

لذلك كان أول ما تباشره «الدلاليات الكونية» من موضوعات انما هو تدبر انبجاس المعنى في العلامة اللغوية. وهو السؤال الذي أجاب عنه التراث الفلسفي بما انطبع في النفس عن الموجود الحسي أوالمجرد من الحسي، وسمى ذلك «علما» بالشيء جعل منه منطلق الأحكام الصادق منها والكاذب وفقا للتطابق أواللاتطابق بين المقول والوقائع، وهي مقاربة تحصر إشكال المعنى في اطار اشكال الحقيقة وترده اليه - من حيث احتسبت أم لم تحتسب- بمجرد رد المعنى من جهة تكونه إلى التجربة الحسية بدءا بأول مستوياتها وهو انفعال «الحاس بالمحسوس» كما جرت عليه ادبيات[79] «علم النفس» من أرسطو حتى الكثير من فلاسفة العصر الحديث مثل لوك Locke وهيوم Hume ومن حذا حذوهم من قريب أوبعيد من السلوكيين (Behavioriste) والترابطيين (Associationistes) خاصة. ثم يكون الترقي لاحقا في معارج النفس بحسب مراتب مفضية في نهاية الأمر إلى العقل النظري فما «فوقه» بحسب السعي الانساني عند البعض أو «الاكرام الرباني» عند البعض الآخر.

وقد أشرنا إلى ما جرى عليه ذلك التراث من صمت قلّ من استنطقه وهو متعلق بتحول الأصوات «المعجمة» الى ألفاظ «ناطقة» بفعل «علة» أو «قوة» وظيفتها «الترتيب» أو «التنظيم» أو «التصوير» على نحو ينبجس له المعنى انبجاس «الصورة» عن «قوة مصورة». كما أشرنا الى فساد تفسير تعلق الذهني اللامحسوس المتوحد بذاته بالمحسوس النفسي المتكثر بذاته على نمط ما نتعقل أوقل ما يحيل الينا ـ من منطلق التشبيهية ـ اننا نتعقل من أمر علاقة الروح بالجسد، بما تلقانا به من «بداهة» زائفة

(79) انظر تلخيص الاراء الغالبة في الموضوع في العصرين القديم والوسيط من خلال اخوان الصفاء، المصدر المذكور، المجلد الثاني، الرسالة العاشرة، ص.396 - 416 وكذلك ابن رشد.

هي من نتاج الالف والعادة ومن ترسّب تجارب المعيش يزيده المعطى الثقافي رسوخا. ويحوله التنظير الخبري الى منطلق معرفي عنه ينبني المعنى وبه تقاس الحقيقة وفي مداه يتحرك العلم.

ولعل ذلك ما يفسر - نظريا وعمليا - وجود القرابة الحميمة واشكال التواطؤ المتين بين «علم» علماء العصرين القديم والوسيط في نمطه الغالب من ناحية و«علم» العوام أو «الحس المشترك» من ناحية أخرى. فسواء اعتبرنا «حس الخاصة» أو «حس الكافة» فان «التنظير» امتداد للحسي منطلقا، واستجابة لضروريات الحياة غاية. فلا فرق بين هذا وذاك الا في مستوى درجة التجريد وتناسق الخطاب أودقته وجمالياته، اذ يقف كلاهما على أرض واحدة هي التجربة المعيشة بمحدداتها الطبيعية والثقافية.

ففيزيا أرسطو لا تختلف بالنوع - موضوعا ونتائج - عن نظرة عامة الناس الى مكونات الوسط الذي يتحركون فيه: العناصر الاربعة، والحركات على الاستقامة وعلى الاستدارة، والخفة والثقل، والسخونة والبرودة، والفوق والتحت، والاسرع والابطأ ... وما يلزم عن ذلك من مقالات تتعلق بالحيز الطبيعي ونظام الأشياء وتراتبها تراتبا هو بنية العالم ذاته بما فيها من «سفليات» و«علويات»، وبما تثيره من اشكالات تأثير هذا في ذاك تأثير «الفواعل» في «القوابل»... والعامي يعلم كما يعلم العالم أن الحجر اذا خلي وطباعه تحرك تلقائيا إلى تحت، وان النار اذا لم تقسر بفعل خارجي تحركت بالطبيعة إلى فوق...

تلك معطيات جارية وظواهر عامة بنى منها أرسطو «الطبيعيات» أي العلم الفيزيائي، وحدد بها مكانة بقية العلوم كالرياضيات والفلك والميكانيكا وعلم النفس، ودل على طبيعة موضوعاتها، وخصائص مناهجها، ومدى ما يمكن أن تبلغه المعرفة الانسانية في كل منها. وكان ذلك هو الاطار العام الذي تحرك فيه الفكر حتى غاليلي سواء في أثينا أو الاسكندرية أوفي بغداد وقرطبة أوفي «باريس - السوربون» و«لندن -

اكسفورد، دون خروج فعلي عنه كان يمكن أن يهدد تلك الاحداثية النظرية بالانكسار.

ولا يعني ذلك ان العلم لم يثر في الحضارة العربية أوفي اوروبا اللاتينية كما لا يعني ان ورثة أرسطو من «المشائين» الهاهم الاتباع عن الابداع، ومنعهم «التقليد» عن النقد. بل ان الوفاء للعلم على الشكل الذي وضعه «المعلم الأول» كما قالت العرب أو «الحكيم» كما قالت اوروبا اللاتينية انما كان من الوفاء للحق والانقطاع له كما يبدو لنا من منطلق التجربة المعيشة.

فالعلم برهاني والبرهان لا يكون الا عن مقدمات بينة بذاتها وهو ما لا سبيل إلى اكتسابه الا بالتجربة الحسية المباشرة ذلك أنّ الرأي السائد انه «ما من شيء في الذهن إلا وكان بادئ الأمر في الحس» كما قال المشاؤون كلهم اقتداء بأرسطو وتباينًا مع افلاطون ثم ان وضوح القضايا عندهم من وضوح «الحدود» أو «العناصر» التي تتألف منها كما رددوا في «مائة موضع»[80] حتى لكأن الأمر اضحى عندهم من «البديهيات» التي لا يأتيها الباطل.

ولقد كان ذلك ما جنح إليه أرسطو في كتاب البرهان من التحليلات الثانية حيث بين ان مذهبه يقضي بالقول «أن ليس كل علم فهو برهانا، لكن العلم الذي من غير توسط هو غير مبرهن. فاما ان هذا واجب ضرورة فهو بيّن وذلك انه إن كان قد يجب ضرورة ان نعرف الأشياء التي هي أكثر تقدما والأشياء التي منها البرهان. وقد تقف المتوسطات وقتا ما فهذه قد يجب أن تكون غير مبرهنة. فهذا القول نقول في هذه على هذا النحو. وانه ليس يوجد العلم فقط بل قد نقول انه يوجد ايضا

(80) Leibniz, ***Nouveaux essais sur l'entendement humain***, Livre IV, Chapitre VII, § 1, Garnier-Flammarion, Paris. 1966, p.358.

مبدأ ما للعلم هو الذي به تتعرّف الحدود، [81] والذي هو بالتالي شرط امكان العلم ذاته وخاصيته ان لا برهان عليه وانما هو يحدس حسيا كما أبان عن ذلك «صاحب المنطق» في الفصل التاسع عشر من الكتاب الثاني من التحليلات الثانية الذي يمكن اعتباره من أهم ما كتب أرسطو في اشكال «المبادي» اللامبرهن عليها المعتمدة في كل برهان على ما فيه من تردد بين الانتصار للمقالة الحسية والانتصار للمقالة العقلية في شكلها الافلاطوني.

فكيف تكون «المبادئ» من حيث هي «كليات» «معلومة» وأي ملكة هي عارفة بها» ؟ [82] وهل يتعلق الأمر بملكة Habitus «فطرية» أم «مكتسبة» ؟ [83]. واذ يتخيّر ارسطو لنفسه الامكان الثاني فلأن المقالة الأولى تفضي عنده إلى «شناعة» أو «خلف» اذ تفترض أننا حائزون على معارف أوضح من البرهان وسابقة له ولكننا لا نعلمها فكانما هو علم غير معلوم [84] وهو قول أشبه ما يكون بقولنا بمربع غير مربع.

واذا لم تكن المبادئ معلومة بالفطرة فهي معلومة بالكسب بتوسط ملكة هي فينا بالفطرة وهي مشتركة بيننا وبين الحيوان يمكن أن توسم

(81) أرسطو، كتاب التحليلات الثانية، نقل ابي بشر متى بن يونس، ضمن منطق ارسطو، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1949، ص. 318.
- انظر ايضا الترجمة الفرنسية والانقليزية.
Aristote. ***Organon, IV, Les seconds Analytiques***, Traduction nouvelle et notes par J.Tricot, Paris. Vrin. 1970, p.16-17. I, 3, 72 b, 16-25, ***Analytica Posteriora***, Translated by G.R.G. Mure, in op. cit. p.114.

(82) ارسطو، المصدر المذكور، II, 19, 99 b 17، ترجمة عربية ص462 - ترجمة فرنسية ص 241 - ترجمة انقليزية ص. 184.

(83) المصادر السابقة على التوالي ، ص.463 - ص242 - ص.184.

(84) المصدر المذكور نفسه : «من الواضح اذا انه ليس في مستطاعنا امتلاك معرفة فطرية بالمبادئ»، (ترجمة المؤلف).

بملكة «الادراك الحسي» [85] وان تحدد على الجملة بانها «قوة تمييز فطرية» [86] أو «قوة غريزية مختبرة» [87].

ولنا أن نتساءل عما اذا لم يكن أرسطو قد صادر سلفا على المطلوب فوضع اللاحسي في عمق الحسي نفسه، وعما اذا لم يكن قد استبطن الافلاطونيّة من حيث لا يحتسب. في حين أنه كان يريد علانية دحضها؟ الا يوجد تناقض بين «الادراك الحسي» من حيث هو ملكة غريزية حيوانية وبين وظيفتها من حيث هي «قوة تمييز» أو «قوة مختبرة»؟ ذلك أن «التمييز» كانت درجته ما كانت، انما هو دال على بادرة «عقلية» أومرتبة من مراتب العقل سماها ابن خلدون مثلا «العقل التمييزي» [88] السابق تكوّنيا عن العقلين «التجريبي» و«النظري» [89] وهو «ملكة» أو «فكر» جبلّي «يوقع به (الانسان) افعاله على انتظام» [90]. وهذا «التمييز» هو ما به يكون عند أرسطو وابن خلدون وغيرهما [91] من منظري العصور قبل الحديثة عامة ومن حذا حذوهم من منظري العصر الحديث نفسه، رسم خط الفصل بين الانسانية والحيوانية. فالانسان «قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة» [92].

---

(85) انظر الترجمة الانقليزية، ص. 185، Sensa-perception والترجمة الفرنسية ص. 243 .Perception sensible

(86) المصدر نفسه A congenital discriminative capacity. Une puissance innée de discrimination.

(87) انظر الترجمة العربية، ص. 463.

(88) ابن خلدون، المقدمة، ص. 847، وكذلك ص. 842.

(89) المصدر نفسه.

(90) المصدر نفسه.

(91) انظر على سبيل المثال الغزالي. معيار العلم، ص. 266 - 288 واخوان الصفاء، المصدر المذكور. الجزء الثالث. الرسالة الرابعة من النفسانيات، العقلانيات ص. 231 وما يليها.

(92) ابن خلدون، المقدمة، ص. 847.

وحقيقة التميز جارية على معنى «الانتظام» أو «الترتيب» وهو ما لا يكون الا بادراك المشابه والمخالف والقريب والبعيد، لا على جهة ما يدرك «العقل النظري» الفرق والتمامي بما يفترضه ذلك من وضوح وتحدد، وانما هو ادراك لا يخلو من غموض قد يغرقه في ابهام لا انجلاء فيه ولكنه كاف لانبجاس ضرب من «المعنى» «مثل ادراك الشاة لصورة الذئب اعني شكله وهيئته ولونه» [93] وهو «ادراك» «معيش» لا يعي ذاته ولا تنفرق اجزاؤه أي ضرب من ضروب الانفراق الذي من شأنه أن يفضي إلى التمايز بين الذات والموضوع أوبين المدرِك والمدرَك، فكأنما لا بون بينهما يكون به ضرب من استقلال هذا عن ذاك، لذلك ظل العالم المحسوس امتدادا للحيوان الحاس وظلت المعرفة بالأول والمعاني المستمدة منه منقدرة انقدارا متراوح الأهمية على حاجة الثاني ..

غير انه ليس لنا أن نخلص من ذلك إلى أن ما تدركه الشاة من «معنى» الذئب ليس ضربا من التأليف أو «الترتيب» لشتات مثل «الهيئة» و«اللون» عنه ينتج ذلك «المعنى». وهو ما نستبينه حين يصبح ذلك «الترتيب» واع بذاته مع الانسان. لذلك كان اعتبار «ملكة التمييز» بما هي ملكة «حاسة» من الملكات المشتركة بين الانسان والحيوان[94]، وهي ملكة تأليف وان اختلف من جهة الوعي بالذات أواللاوعي بها ومن جهة الغموض أوالوضوح وهو اختلاف يرجع به ارسطو الى ما يمكن ان نسميه «ذاكرة» أي قوة تثبيت المحسوس في القوة الحاسة، ومن ثمة يكون تعلق الادراك بالزمن ضرورة.

فلئن كانت ملكة الحس مشتركة بين الحيوان فان ما يحس به يكون في بعضها «ثابتا وفي بعضها لا يكون» [95] باختلاف دوام الانطباع في النفس أوآنيته اذ ينشأ عن الدوام البقاء ولا يكون عن الآنية الا التلاشي،

---

(93) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات. علم النفس، المقالة الأولى، الفصل الخامس. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1988، ص. 43.

(94) ارسطو، المصدر المذكور، عربية ص. 463، فرنسية ص. 243، انقليزية، ص. 185.

(95) ارسطو، المصدر نفسه.

لذلك فان ما يستجاز ان يسمى «معرفة حيوانية» انما هو مجرد «فعل الاحساس ذاته» [96] أوهو مجرد ادراك حسي لأشياء «لا يدوم انطباعها» [97] في النفس. فهي تدرك على الدوام ويتلاشى ادراكها على الدوام، وهي تنشأ وتفنى دون أن تعي نشأتها وفناءها. وكأن الخروج عن الزمن عراء من الوعي أوكأن انبجاس المعرفة المطلوبة بما هي شرط البرهان، انما تكون عن تزمن الوعي ذاته.

واذا كان ذلك على ما ذكر ارسطو فان الفرق بين الانساني والحيواني من جهة الادراك انما هو كالفرق بين الديمومة والآنية أي بين الزمان مجموع شتاته، وبين الزمان غبارا ذريا لا يقوى على الالتئام. وعن هذا الفرق تكتسي فكرة «التجربة» ابعادها المحددة التي اجتهد أرسطو في بيانها بما لم يدع للخلف من اتباع مذهبه امكانية الاضافة النوعية الحقيقية.

فاذا كان مطلب السؤال المطروح متعلقا «بالكليات» أو «المبادئ» التي هي اساس المعرفة البرهانية، واذا كانت تلك الكليات انما تكتسب عن انفعالات النفس بالمحسوسات على جهة تحفظها، لزم عن ذلك أن «المبدأ» أو «الكلي» ليس الا من ترسب الحسي في الزمن حيث مبتداه واتصاله بحكم المعاودة والايلاف. فعن ثبات انطباع الحس في النفس ومعاودة ذلك الانطباع مرات كثيرة ينشأ الكلي[98] الذي هو «قوة تنظيم الانطباعات الحسية» [99] أو «الواحد في الكثير» [100].

واشكال «الواحد في الكثير» في مستوى استقصاء الكليات بما هي شرط امكان المعرفة متجانس حتى التماهي مع اشكال انبجاس المعنى عن الاصوات المتكثرة. ففي كلتا الحالتين يدور الأمر على شتات حسي عنه

---

(96) ارسطو، المصدر نفسه.

(97) ارسطو، المصدر نفسه.

(98) ارسطو، المصدر المذكور، 3-1 a 100-35 b 99، ترجمة فرنسية ص. 244.

(99) كما تقول الترجمة الانقليزية، ص.185: A power of systematizing sens-impressions.

(100) انظر الترجمة العربية، ص. 464.

يكون «المعنى» أو «الكلي» اللاحسي. وفي كلتا الحالتين يصمت التراث الفلسفي واللغوي عن امكان تأليف ذلك الشتات الا من وصف يخص آليات الانفعال النفسي بالمحسوس الخارجي وكيفية انطباعه وحفظه بحكم المعاودة والايلاف. وهي الاليات نفسها التي يعول عليها في نقد السببية خاصة والمنزع العقلاني عامة سواء عند الريبيين في العصر اليوناني القديم أوعند الغزالي مثلا في العصر العربي الوسيط، أو هيوم في العصر الحديث.

ولعل ذلك الصمت عما به يتحول الشتات الصوتي خاصة والتكثر الحسي عامة إلى وحدة دلالية هي منطلق الكلام، والى كلية منها ابتداء العلم البرهاني، كان دائما الضامن في خفاء لمشروعية الدلاليات ونظرية المعرفة معا. فاذا لم نسلم بما قدمه التراث اللساني والفلسفي من وصف لآليات انبجاس المعنى وظهور الكلي بردهما اساسا الى معاودة ينطبع بها الحسي في النفس لم يستقم التنظير لا لهذا ولا لذاك. بل ان ذلك الوصف يزيد ذلك الصمت اغراقا في التخفي بحكم ما يلقانا به من وقائع مباشرة كستها التجربة المعيشة بداهة لها من قوة فرض الذات ما يمتنع معه الشك فيها.

ويكفي ان نسائل تلك «الوقائع» عن «وقائعيتها» لينحل ما كان معقودا، وينتثر ما كان منتظما، سواء في مستوى نظرية المعنى أونظرية الكلي، بما هما كونيان عليهما يعول في اللسانيات وفي نظرية العلم، وبما هما ناشئان عن ترسب الحسي في النفس بفعل المعاودة أو «التكرير»[101]. واستقامة تلك المقالة تفترض ان اجزاء المعنى أوالكلي سابقة له، وانها تشكل وحدات مستقلة بوجودها، وهو افتراض ليس ما يشهد له الا بداهته الحسية الفاسدة، تماما كما ان صحة القول بحركة النار بالطبيعة الى فوق وحركة الحجر بالطبيعة الى تحت لا تستمد متانتها الا من جهلنا المادة وحقيقة «الثقالة الكونية». فاذا تبين لنا ذلك ادركنا أن كل الاجسام في

---

(101) ارسطو، المصدر المذكور، الترجمة العربية، ص. 464، سطر 1.

محيطنا تسقط حتى تلك التي تبدو لنا صاعدة «بطبعها» كالنار تطفو قسرا فوق الهواء كما تطفو الخشبة فوق الماء لاختلاف الثقل النوعي بينهما على نحو ما بين ارخميدس Archimède.

لذلك بدا لنا أن ما ذهب إليه التراث الفلسفي من تفسير لظاهرة انبجاس المعنى في اللفظ وظهور «المبادئ» أوالكليات في المنطق وما بناه استنادا إلى ذلك من علم كالطبيعيات أوالفلك انما هو في جانبه الاوفر صخب يحجب ما يجري عليه في العمق من صمت هو شرط امكان استقامته. فاذا ما ساءلناه عما صمت عنه تخلخل البناء وتحولت البديهيات الى شكوك وصار اليقين الى حيرة لا خروج منها الا باعادة تأسيس جذري نتواضع على تسميته لاحقا - استئناسا بكانط - بالثورة الكوبرنيكية.

فقد تبيّن لنا أن الاجتهاد الفكري عامة من ارسطو حتى العصر الحديث قد طلب تفسير انبجاس المعنى وتكوّن الأوليات النظرية وتعريف الحقيقة في اتجاه انحلال الميتافيزيقي في النفساني وائتمان الخبرة المعيشة على توجيه عمل الفكر وتعقل انتاجاته تكونيّا وبنيويا، وتحديد قيمتها الابستيمولوجية ورسم حدود فعاليتها ومجالات صلاحيتها.

ومتى كانت التجربة الحسية مبتدا العمل الفكري كان في حدودها منتهاه وهي النتيجة المنطقية التي تلتقي عندها كل التيارات المتفرعة عن «الوضعية» (Positivisme) [102] بما هي موقف عام يخرج العلمي من الحسي ابستيمولوجيا ويرد الوجود إلى الظاهرة انطولوجيا وينكر ما خلا ذلك باعتباره من رواسب طفولة الفكر الانساني «اللاهوتية» أومراهقته «الميتافيزقية» فينحل «الغائب» في «الشاهد» وتنهدم

(102) Leszek Kola KowsKi, La *philosophie positiviste*, Traduit du polonais par Claire Brendel, Paris, Denoël/Gonthier, 1976. وانظر كذلك ما اقترح للوضعية من تعريفات متباينة ولكنها متلاقية عند الؤمن الذي أمرنا اليه وذلك في كتاب.

الحركة في السكون ويتقوقع «التقدم» في اطار «النظام» كما هو الشأن اجمالا عند أ. كونت A. Comte [103].

وقد أبان تاريخ الفكر الانساني عن مدى انخراق ارادة حشر العقلي في الحسي لما فيها من قهر تحكمي افضى اما إلى سفسطة تنحل فيها الحقيقة الى مصلحة فردانية [104] كما هو الشأن في الفكر الاغريقي القديم واما الى ريبية تنحل فيها التصورات والمتصورات إلى حالات من أحوال النفس المتقلبة دون ثبات والصائرة دون قرار فتنكسر الذات والوجود معا فاذا هو الدمار الكوني واليأس الموجب على «الحكيم» تعليق الحكم والاحتماء بلا أدرية مطلقة وكأن الوجود حلم لا استفاقة منه، وكأن العقل بما هو ملكة ناتجة عن الحس منشدة إليه لا يقوى على يقين الا بعون خارجي هو الهام يهبه الربّ لمن اصطفاه من عبادة كما يدعي ذلك الغزالي مثلا.

ولتبين ابعاد هذه الرؤى النقدية لاحقا وجب التمييز في الريبية عامة بين منزعين مطلق أوعام ونسبي أوقطاعي. فاما الأول فموقف جذري ينتهي فيه الفكر إلى تحطيم ذاته في صلب تجربة وجودية فعلية تقوم على الوعي بتناقض شامل عميق لا يقوى على تجاوز ذاته [105]. واما الثاني فهو أقرب مايكون إلى «النفاق الفكري» اذ لا يجري الأمرفيه الا على جهة تبني اليقين لا على اليقين ذاته [106] حيث تتكلف النفس الشك في كل

(103) انظر تحليل أ. كونت لمعاني «الوضعي» في الدرس الأول من «المحاضرات في الفلسفة الوضعية» حيث يحصي.

(104) يقول محاور سقراط من السفسطائيين «الانسان مقاس كل الاشياء، مثل وجود الأشياء التي هي موجودة وعدم وجود الاشياء التي هي غير موجودة».- Théitète, 152 a Theaetutus, Translated by Paul Shorey, in Op. cit, p 856.

(105) Hegel, La relation du scepticisme avec la philosophie, Traduction et notes par B. Fauquet, Paris, - Vrin, 1972.

(106) Hegel, La Phénoménologie de l'esprit, Traduction Jean Hyppolite, Paris, Auber Montaigne, T1, pp. 171-170, The Phénoménologie of Mind, Translated with an introduction and notes by JB Baillie, New-York, Harper Torchbooks, Harper and Row, Publishers, 1967, p. 246-256.

شيء وتتدعي التحرر من «زجاجة التقليد» ايهاما بالخلوص الى حقيقة انجلت لها وحدها من ظلمات التيه وكأن الشك عندها تقنية تستر عما تملك ولم تفرط فيه منذ الوهلة الأولى لتكشف عنه في آخر المطاف وكأنها مرت بذلك من الاتباع إلى الابداع، ومن الموروث إلى المبتكر ومن البراني إلى الجواني في حين أن اليقين في كلتا الحالتين واحد لم يلحقه التبدل إلا من جهة إدعاء امتلاكه عن طريق الاجتهاد الذاتي والكسب الشخصي بهداية فوقية أو «قذف رباني» ينتهي عند من أدعاه إلى تقزيم العقل ذاته و«اقتضابه» حتى ما يشبه الخصي الكلي. فإذا هو الإنتحار الفكري يتجمل بالتقوى، عدته مجرد دعواه على نحو ما نجد ذلك عند الغزالي في العصر الوسيط أو عند Schwedenberg في العصر الحديث [107] . فأوهام الفكر من حيث هي نتاج الرغبة الضاغطة لا زمان لها وإن اختلفت ألوانها وتباينت عباراتها.

ويكفي أن نقارن وضع «العقلي» في افتتاحية «المنقذ من الضلال» وفي نهايته لنقف على ذلك الإنتحار الفكري وكان الفضاء الفاصل بين المبتدأ والمنتهى إنما أعد لفرجة على رقصات الموت. فالغزالي يفتتح كتابته بضرب من الترجمة الذاتية ليطلعنا على ما شب عليه «غريزة وفطرة» من شجاعة فكرية، أهلته لاقتحام بحر العلم العميق وخوض «غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور» [108] ثم ننتقل إلى اعتبارات منطقية يحدد فيها مطلبه ومنهجه. فالمطلوب هو العلم اليقيني أي ذاك الذي «ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم» [109] وأما المنهج فهو الحاجة العقلية الصرف بما تقتضيه

---

(107) F. Kant, Rêves d'un visionnaire, Traduits et commentés par F. Courtès, Troisième edition, Paris, Vrin, 1989.

(108) الغزالي، المنقذ من الضلال، مطبعة نور الأمل، سلسلة الثقافة الاسلامية عدد 26، القاهرة، 1961، ص. 6 - 7.

(109) المصدر نفسه ، ص 7.

من تماء في طبيعة الحجة التي تسند المقالة والحجة التي تستند نقيض المقالة بحيث، لو طلب أحدهم اظهار فساد يقين عقلي بأن «يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وانكارا. فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا [110]، وهو منهج ليس لعقلاني عليه مأخذ.

غير أن منهج المحاجة العقلية يخلي المكان في آخر «المنقذ» لأسلوب الأحجية فلو قيل «للطبيعي» : «هل يجوز أن يكون في الدنيا شيء بمقدار حبة يوضع في بلدة ليأكل تلك البلدة بجملتها ثم يأكل نفسه فلا يبقى شيئا من البلدة وما فيها ولا يبقى هو نفسه لقال هذا محال وهو من جملة الخرافات» [111]. فمهما كانت مقالة «الطبيعي» خرقاء فاسدة، فلن تكون هذه «الأحجية» حجة عليها لأنها من قبيل الألغاز الموغل في الإبهام لا من قبيل الضرورات العقلية أو المعطيات التجريبية. ذلك أنه لو قيل لأحدهم هل تفعل النار ذلك كله لما تردد في الإقرار بإمكانه وبالتالي فلا علاقة أصلا بين حيرة الفكر أمام هذا الضرب من الأحاجي وبين قبوله أو انكاره «عجائب الآخرة» [112] أو «حقيقة النبوة» [113].

وليس في ذلك ما يوجب الإقرار بإثبات طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة والعقل معزول عنها» [114] . إلا إذا جعل اللامعقول الوهمي حجة على المعقول الحقيقي. مهما تصورناه

---

(110) المصدر نفسه : ص 7 ـ 8.

(111) المصدر نفسه ص 59. هو يشير بذلك إلى النار على جهة الأحجية أو اللغز

(112) المصدر نفسه ص 59.

(113) المصدر نفسه ص 58.

(114) المصدر نفسه ص 59.

متواضع الحدود، كان يستعدي عليه الغزالي ما يجده في المراس الاجتماعي المتخلف من إيمان، هو سلوى العاجز، بما يدعيه المشعوذون الذين يسميهم «علماء» من قدرة على النفاذ إلى «خواص الأشياء» أو استشراف الغيب بفضل مالهم من علوم «كالنجوم والطب والطبيعة والسحر والطلسمات»[115].

وسيان في تقديرنا إيمان الغزالي بما قدم أو عدم إيمانه به، فتلك قضية غير ذات موضوع، ما دام الأمر يجري إلى ضرب من الحاجة تقوم على المقايسة الموضوعية بين الإيمان بما تدعيه تلك العلوم وبين وجوب التصديق «بالنبوة» و«عجائب الآخرة» و«الرؤيا». فإذا كان الجهل حجة في موضع فلم لا يكون حجة كونية ؟ «فنقول للطبيعي قد اظطررت إلى أن تقول في الأفيون خاصية في التبريد ليس على قيامن المعقول بالطبيعة فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب وتصفيتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية ؟ [116]».

وإذا كان ذلك كذلك فلم لا يستمد «برهان النبوة» [117] من «علوم» التنجيم والسحر والطلمسات ؟ [118] وإذا اتسع الصدر إلى الإيمان بذلك «فكيف ينكر (مثله) فيما يسمعه من قول نبي ؟ [119] وإذا لم نكتف في الحياة بما جربنا وشاهدنا بل اعتمدنا أيضا «أخبار المخبرين وقلدناهم، فلم لا نسمع أقوال الأنبياء ؟ [120] وكيف «لفلسفي» [121] أن ينكر ما في

---

(115) المصدر نفسه ص 58 انظر ايضا ص 60.

(116) المصدر نفسه ص 60.

(117) المصدر نفسه ص 58.

(118) المصدر نفسه ص 56.

(119) المصدر نفسه ص 61.

(120) المصدر نفسه ص 61.

(121) المصدر نفسه ص 61.

«أعداد الركعات ورمي الجمار وعدد أركان الحج وسائر تعبدات الشرع» [122] من «خواص» والحال أن ليس «بينها وبين خواص الأدوية والنجوم فرقا أصلا» ؟ [123].

وهكذا تنتفي «الحجة» وتنتصب «الأحجية» ويختلط الحابل بالنابل، ويؤخذ الجهل بحقيقة الأشياء مأخذ الدليل على قصور العقل وبطلان دعواه، ويستعدى على العلم وأهله بشعوذة العوام. ومن هذا المنطلق يفتح الباب واسعا «لعجائب القلب» [124] بما هي عقل فوق العقل، وكأن قدر العقل أن يبرر انتفاءه الذاتي، وهي النتيجة نفسها التي انتهت إليها الريبية الاغريقية وتجاوزها الغزالي إلى ريبية وثوقية تحاكم العقلي باللاعقلي محاكمة فسادها أظهر من أن يخفي، ففرق بين «الطبيعيين» من أمثال الفارابي وابن سينا الذين عدهما الغزالي من زمرة «المتجملين بالإسلام» [125] وقضى بتكفيرهما [126] وبين «المنجمين» وأصحاب «السحر

---

(122) المصدر نفسه، ص 61 سؤال لم يطرحه الغزالي على نفسه : هل كان «الطبيعيون» يؤمنون فعلا بمزاعم «علم النجوم» مثلا ؟ فإذا سلمنا أنهم لم يكونوا من مصدقي التنجيم فما أثر احجيات الغزالي فيهم ؟ ولماذا يفترض أن موقفهم من المسألة متجانس ؟ لعل في هذا التلبيس ما يشير إلى أنه تعمد نسبة الممارسة الاجتماعية إلى «الفلاسفة» ليسهل عليه بيان تهافتهم. ولنا في موقف الفخر الرازي ما يجعل المنزع السفسطائي الذي تخيره الغزالي لنفسه أوضح إذانه لما توقع المنجمون «طوفانا ريحيا» «عظم خوف اهل العالم من وقوع تلك الواقعة» واخذ اهل الذكر «يبحثون عن هذه المسألة بجد عظيم وجهد شديد» قال : «إن هذه المسألة من فروع علم الاحكام والفلاسفة اطبقوا على أن ذلك العلم في غاية الضعف وعلى هذا التقدير فلا موجب لهذا الخوف الشديد ولا حاجة إلى هذا البحث القوي». ثم بين وجه ذلك الضعف نقلا وعقلا. وحجته النقلية عمدتها «أكابر الحكماء» أي الفارابي وابن سينا. انظر مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر. دار المشرق، بيروت. 1966. المسألة التاسعة ص 32 ـ 33.

(123) المصدر نفسه ص 61.

(124) على الرغم من اختلاف العبارة فإن «عجائب القلب» لا تستقيم الا بتقزيم العقل النظري وربما نفيه تماما. انظر في ذلك إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، كتاب شرح عجائب القلب، ص 2 ـ 47.

(125) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 56.

(126) المصدر نفسه، ص 20.

والطلمسات،. والفرق أكبر وأظهر بين الحكمة الربانية في عدد ركعات الصلوات أو غيرها من شعائر الدين وبين ،خواص الأدوية والنجوم، أو بين الإيمان بالنبوة ،وعجائب الآخرة، وبين فعل الأفيون إذ يجمد الدم في العروق لفرط برودته، [127] أو لسبب آخر كان أمره ما كان سواء علمناه أم جهلناه. ولعل ذلك الخلط هو الذي أوهم الغزالي بأن ،افضاح هؤلاء ،الطبيعيين، أيسر عند (ه) من شربة ماء، [128] وكيف لا يتأتى له ما طلب وهو يلتمس اثبات ،حقيقة النبوة ووجودها بالضرورة بدليل وجود علم خواص الأدوية والنجوم وغيرها، ؟ [129].

وشرط امكان ذلك اليسر ،عند الغزالي أمس كما عند الكثير من أمثاله اليوم، استبدال العلم الفعلي بماله وما عليه، بعلم وهمي، والإستعاضة عن علماء تاريخيين اجتهدوا فأصابوا واخطأوا، بمشعوذين يستمدون كل قيمتهم من حاجة الناس إليهم بحجة أن الجميع يسمون ،علماء، أو يحشرون في خانة ،الطبيعيين،.

،فالطبيعة، عند أرسطو أو الفرابي أو ابن سينا مقولة فكرية دالة على ،مبدإ، عقلي قبلي A priori هو مبدأ نظام الأشياء في العلم وانتظام ما يحدث فيه من وقائع وفق ،ضرورة، تمليها ،طبيعة، الموجودات بمالها من كيفيات حسية كالبرودة والسخونة أو الليونة والصلابة أو الخفة والثقل ... بحيث ينتج عن ،امتزاجها، ،كون وفساد، أو ،نشوء وانحلال،. وإذا اعتبرنا تلك الموجودات منفردة كانت ،عناصر، أو ،أركانا، أو ،اسطقصات، من خصائصها الاحراق كالنار أو التبريد كالماء .. فللطبيعي أن ،يفسر، فعل الأفيون بالجسد ببرودته النافية لسخونة الدم تقديرا منه ،أن ما يبرد من

(127) المصدر نفسه، ص 59.

(128) المصدر نفسه، ص 56.

(129) المصدر نفسه ص 58.

المركبات انما يبرد بعنصري الماء والتراب فهما العنصران الباردان [130]
ولنا أن نقبل هذا «التفسير» باعتباره «عقليا» يقوم على «التضاد» بين خصائص العناصر ويصل الظاهر بالظاهر ويجعل العلة والمعلول من جنس واحد، ولنا أن نرفضه كما فعلت الذرية الاغريقية إذ ردت الكيفيات الحسية نفسها إلى «وقائع ذاتية» لا أصل لها في الوجود الموضوعي واختارت تفسير الخاصيات الحسية بالبنية الذرية الباطنة كما سيفعل غاليلي وديكارت في بداية العصر الحديث. ولنا أيضا أن نرفض ذلك التفسير باعتباره مجرد معرفة لفظية للنحاة أن ينظروا في استقامتها أو اعوجاجها [131].
ولكن ليس لنا بحال من الاحوال أن ندعي فساد كل تفسير بدعوى أن «ماهنا أمورا تسمى خواص لا يدور تصرف العقل حواليها أصلا بل يكاد العقل يكذبها ويقضي باستحالتها» [132]. وليس لنا بالخصوص أن نجعل الطبيعيين على درجة من البلاهة وبلادة الحس حتى أنهم يجهلون الفرق بين فعل «دانق من الأفيون» وفعل «أرطال من الماء والتراب» على التقاء الشيئين في البرودة الطبيعية. فهم يدركون حق الإدراك أن الكم لا دخل له في تحديد طبيعة الاشياء وكيفياتها فالماء لا يكون أكثر مائية ولا أكثر برودة تبعا لكمّه [133] وهم يعلمون أن أثر «الأفيون» لازم لا عن طبيعة كل عنصر من عناصره ولكن عن طبيعة المركب منها بتوسط «المزاج» كأن نقول «إن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها ببعض تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة

---

(130) المصدر نفسه ص 59.

(131) انظر التوحيدي ، المقابسات، المقابسة عدد 24 في الطبيعة وكيف هي عند أهل النحو واللغة، ص 66 ـ 69.

(132) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 59.

(133) فإضافة كمية من الماء درجة حرارته س إلى كمية أخرى درجة حرارتها لا يعطينا كمية جملية درجة حرارتها س X 2. غير أن ذلك لا يعني أن فعل التبريد لا يختلف باختلاف الكم انظر ابن سينا، الشفاء، الفن الثالث من الطبيعيات، في الكون والفساد، الفصل الرابع، ص 25 «إن كيفية الأعظم أشد من كيفية الأصغر».

واحدة فيصير لها هيولي واحدة وصورة واحدة.[134] كالماء «صورته» و «خاصياته» غير «صورة» الاكسيجين والهيدروجين و«خاصياتهما» وبالتالي فليس ثمة ما يدعو إلى توهم اضطرار «الطبيعي» إلى الإقرار بخاصية الأفيون في التبريد على غير «قياس المعقول في الطبيعة.[135] إلا إذا حكمنا سلفا بأنه عليه أن يقول بذلك أي أن ينفي نفسه بنفسه فيقر بتفاهة علمه وقصور عقله.

وانكار «الطبيعة» مقولة عقلية دالة على نظام «الأشياء» و«انتظام» الوقائع انتظاما يحدد سابقها لاحقها، إنما هو في نهاية الأمر إنكار لامكانية تعقل الوجود ونفي لإمكانية معرفة يقينية بحقيقته. لذلك كان انكار السببية واخضاع العقلي إلى «الفوق عقلي» بتوسط الخلط بين

---

(134) ابن سينا، المصدر السابق نفسه الفصل السابع، ص 133
وبين من ذلك أن استدلال الغزالي القائم على تهويل الفرق بين «دانق» و «أرطال» إنما هو من قبيل سفسطائي يفترض جهل اشكال المزيج أو الاختلاط أو تجاهله ليحدث ذلك التهويل الاحساس بالعجب وعدم الفهم إعدادا للقول بتهافت المقالة الطبيعية وعجز العقل. فابن رشد مثلا يميز بين المزج والاستحالة والاختلاط فالأول تجاور وتماس والثاني كون وفساد والثالث «إنما هو أن يحصل عن كل واحد من المختلطين عندما يختلطان شيء آخر بالفعل متحد ومتغاير بالصورة لكل واحد من المختلطين على أن كل واحد من المختلطين موجود فيه بالقوة القريبة من الفعل لا بالقوة البعيدة" من كتاب جوامع الكون والفساد، أورده الأستاذ محمد المصباحي في عمله القيم : إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988 ص 24 ـ ولمزيد التعمق في تاريخ نظريات المزاج انظر ، P.Duhem, le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée. Paris, C. Nourd, 1902.

(135) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 60.
خلاف مقتضى الطبيعة وكونه هذا الجانب المعين دون غيره، مع استواء الجوانب في الشكل الذي يقتضي تخصيصا فلم يجدوا بدّا أن يقولوا عناية الصانع اقتضت ذلك. «انظر البيان في أقسام القرآن، دار إحياء العلوم بيروت 1988، ص 40». ولنا أن نتساءل عن هذا المقتضى الطبيعي، الذي كان يجعل المياه تغمر كل الارض ولك تنحسر عن اجزاء منها ؟ وأي طبيعي كان يعتبر ذلك من مقتضيات العقل ؟ وايهم لم يجتهد في تفسير ذلك عن نحو ما من غير أن يكره على إنكار انه من «عناية الصانع» وعلى تأكيده ؟ اليس في ذلك ما يشير إلى ان توهم «الجهل في الطبيعيين من شروط استقامة هذا الضرب من التفكير ؟

وجوبات الإيمان وادعاءات الشعوذة الإجتماعية وكأن الجهل حجة على العلم والظلمات حجة على النور أو كأن ارضاء العامة هو البديل العملي عن العلم النظري.

ولذلك فإن الريبية القطاعية تفضي بصاحبها ـ من حيث احتسب أو لم يحتسب ـ لا إلى نفي العقل وتعليق الحكم كما هو الشأن في الريبية العامة أو المطلقة، وإنما إلى اخضاع العقل النظري إلى السائد الإجتماعي الذي يفترض فيه أن يكون مذهب الفرقة الناجية، وهو ما يفسر استبدال منطق «الحجة» بمنطق «الأحجية» في «المنقذ من الضلال» أيضا ايغالا في إثارة التعجب بالاستزادة من «المفارقات» كتلك التي بين أثر «دانق من الأفيون» وأثر «أرطال من الماء والتراب» أو تلك التي بين شيء «هو بمقدار الحبة» وبين عظمة مفعوله إذ يأتي على بلدة برمتها، أو تلك القائمة بين شكل هندسي مجرد قسم إلى تسعة بيوت يرقم فيها رقوم مخصوصة يكون مجموع ما في جدول واحد خمسة عشر. قرأته في طول الشكل أو في عرضه أو جوانبه، [136] وبين ماله «من الخواص العجيبة المجربة في معالجة الحامل التي عسر عليها» [137]. وكأن تلك المفارقات كلها من جنس «عجائب الغيب الذي أخبر عنه القرآن» [138] أو من جنس «لا يبصر إلا بعين النبوة» [139] أو قل لكأن السبيل إلى الله قد انسدت إلا من مضايق «العجائب» و«الخواص» وما تلزم به من انتحار عقلي هو الوجه الحقيقي لمنطق «تهافت الفلاسفة» حيث لم يكن المقصود بناء حقيقة غير تلك التي ذهبوا إليها بل الدخول عليهم «دخول مطالب منكر لا دخول

---

(136) المصدر نفسه ص 60.

(137) المصدر نفسه ص 60.

(138) المصدر نفسه ص 60.

(139) المصدر نفسه ص 60.

مدع مثبت» [140] وما دام المقصود ذاك فكل سلاح مباح : آثار السحر والطلسمات والتنجيم... في المنقذ وآراء «المعتزلة و«الكراهية» و«الواقفية» في التهافت [141] حتى إذا قضى الأمر أمكن الرجوع إلى الأنصار انفسهم لمحاسبتهم [142] كي لا يبقى الاقول واحد مشدود إلى «اللامعقول» انشداد المشروط إلى الشارط، فإذا انخرمت تلك الرابطة لم يكن للقول معنى وضاع مستطاع العقل إلا من معرفة بالظاهر المحسوس قد تكسب الفعل الانساني في الأشياء ضربا من الجدوى ولكنها لا تمكن له بحال من النفاذ إلى الحقيقة أي امتلاك كنه الموجودات [143] على جهة اليقين أو حتى الظن الصادق.

---

(140) الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المشرق بيروت، طبعة رابعة 1990، ص 43.

(141) المصدر نفسه، ص 43.

(142) انظر مثلا موقف الغزالي من المعتزلة في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، 1988 بيروت، 1988. الباب الرابع بيان من يجب تفكيره من الفرق، ص 157 ـ 158، فهو لم يكفرهم صراحة بل أبقاهم «تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة» (ص 158) غير أنه يكفي ادراجهم ضمن قائمة «المكفرين» وفي المرتبة الرابعة بعد اليهود والنصارى والمجوس ثم البراهمة والدهريين فالفلاسفة، فهو على الاقل ما يشير إلى أنهم متهمون ولو من الدرجة الرابعة والاقرب إلى الحق أن تهمتهم لازمة عن مبدإ أساسي قام عليه مذهبهم وهو كفيل بتأثيمهم وهو مبدأ الاستحسان العقلي. انظر المستصفى من علم الاصول، الجزء الأول القطب الاول، الفن الاول، المسألة الأولى ص 55 ـ 61.

(143) على معنى اقتناص حقيقتها الميتافيزيقية والنفاذ إلى ما به قوامها الانطولوجي على نحو ما ذهب إليه Copernic كوبرنيك : «وينبغي الآ يذهب بنا الظن الى اننا انما اكدنا مع الفيثاغوريين حركة الأرض تأكيدا غير جاد، إذ للمرء أن يجد ماهنا بالذات فيما عرضنا من دوائر حجة ثقيلة تشهد لتلك الحركة». «ذلك ما قاله كوبرنيك في
N. Coperric, Commentariolus. Paris, Blan - Chard, 1975, Septième postalat,p 74.
ولا يتسع المجال هنا لبيان الأسباب التي جعلت بعض مريدي كوبرنيك يذهبون إلى تأويل ظاهري لنظريته مثلما فعل ريتيكوس Rheticus واوزيتدار Oslarder فالأول يؤكد أن «شيخه لم يخالف فيما يتعلق بالحركة الأولى (أي الحركة اليومية أو حركة الأرض حول نفسها) التفسير المتعارف، والثاني إلى أن نظرية الشيخ ليست إلا مجرد فرضية تقول بحركة الأرض بالتوهم لا بالحقيقة. ولعل خوف المريدين المذكورين على ما يمكن أن يلحق شيخهما من ضرر دفعهما إلى القول بتلك الظاهرية تقية. انظر في ذلك Rheticus, Narratio prima, Paris, Blan Chard, 1975, p 100.
A. koyré, la Révolution astronomique, copernic, kepler, Borelli. Paris, Hermann, 1961, I, Chapitre III, pp 36-44.

وتفضي هذه الثنائية الأبسيمولوجية القائمة بين «المعرفة بالظاهر» و«المعرفة بالحقيقة» أو «الباطن» إلى ثنائية انطولوجية تكون بمقتضاها نسبة «الغائب» إلى «الشاهد» كنسبة اليقظة إلى المنام [144] وكأن اليقظة التي لنا بالحس هي النوم والحلم الذي لنا بالفعل هو اليقظة» [145]. وهو ما يذكر تذكيرا باهتا بضرب من تأويل الأفلاطونية قائم على القطع بين الحسي والعقلي وبين ظلال الكهف ووقائع العالم الحقيقي. والصواب في تقديرنا إن «المثالية» الأفلاطونية إنما هي موقف ابستيمولوجي يقضي بأن بنية الحسي إنما هي بنية عقلية رياضية وأن العلم إنما يكون بانسياب العقلي المتعالي في الطبيعي الشاهد ومداخلته والنفاذ فيه، بما يكشف عن باطنه اللاحسي كما هو الشأن في الموسيقى والبصريات والفلك وغيرها من العلوم الرياضية التي تتحول فيها «المشاهدة» الخبرية إلى «مكاشفة عقلية» وهو بعض من المطلب الأفلاطوني القاضي «بانقاذ الظواهر» على معنى اقتناص حقيقتها الميتافيزيقية والنفاذ إلى ما به قوامها الأنطولوجي على نحو ما ذهب إليه كوبرنيك Copernic وكبلار Kepler وغاليلي وديكارت بناة الحداثة في بعديها العلمي والفلسفي، إيمانا منهم بمستطاع العقل الانساني الذي تفننت الريبية بشقيها العام والقطاعي في تحطيمه قسرا له على الإحتباس بين حدين، حد تحتي حسي هو امتداد له تكونيا ومدى له ابستيمولوجيا بحيث لا يدرك من الوجود إلا ما ظهر وطفا فهو الزبد

---

(144) J. kepler, le secret du monde, Paris, les Belles lettres, 1984, Chapitre premier, p 31-42.

(145) كان غاليلي يرفض قطعيا أن ينتهي الإستدلال العلمي إلى تكافؤ الفرضيات دون ترجيح على جهة الحقيقة لا على جهة التوهم. انظر في ذلك :
M. Clavelin : Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses, in Revue d'Histoire des sciences, Tome XII, n°4, Octobre-décembre 1964 p p 305 - 330
وما كان لغاليلي أن يحاكم لو اكتفى باعتبار حركة الأرض مجرد افتراض وليست حركة بالحقيقة. انظر في ذلك P. Duhem, la notion de théorie physique de platon à Galilée, p 128-129.

يخترم دون الواقع، وحد فوقي «لا عقلي» هو عمدة الريبية الإيمانية في القطع بين الإنسان والعالم والعقل والحقيقة أو «المعرفة القلبية» كما ذهب إلى ذلك الغزالي في «إحياء علوم الدين» تأكيدا لمقالته بأن «عجائب القلب خارجة عن مدركات الحس [146] التي منها مكونها العقل العلمي. وهي إنما تقرأ «مسطورة في اللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة المقربين» [147].

ولو تعلق الأمر بمجرد يقين ذاتي يدعي لنفسه وصلا بالحق، أو باجتهاد مخصوص بتأويل ممكن للشرع، لما كان لنا أن نراجع صاحبه فيه، فالسبيل إلى الله أرحب من أبواب السماء. أما أن يجري الأمر على انتصاب اللامعقول حكما على المعقول وقيدا له يشده في إطار الظاهر الحسي مغرسا ومنتهى، فذلك تحكم محض وتسلط صرف يفضي في الواقع إلى نفي العقل حتى حين يعتبر «شرعا من داخل» إذ هو غير قادر أصلا على التشريع، النظري منه والعلمي، بحكم انشداده إلى الزائف من

---

(146) ثلاث نظريات في علم الفلك راجت في عصر ديكارت

أ ـ نظرية بطليموس. ب) نظرية كوبرنيك ج) ـ نظرية تيكو براهي Ty cho-Brave الذي حاول التوفيق بين القديم والجديد علميا وبين اللاهوت والعلم فلسفيا، ولم يقف ديكارت موقف القائل بتكافؤ الفرضيات بل انتصر لكوبرنيكية على ما فيها من رؤى لا يوافق عليها مثل القول بتناهي جرم العالم. انظر في ذلك ،

R. Descartes, Principes de la philosophie, Troisième partie, Chapitres. 1-47 AJ, IX, p103-126

H. Ben jaballah, Descartes Copernicien ? In Laval Zhéologique et philosophique, Université laval, canada, Octobre 1997 p 617-638.

(147) المصدر نفسه، ص 19.

الوجـود والظن من العلم، انشدادا يصادر حتى حقه في المسـاءلة [148] ويجعل من انتهاك الحدود المسطورة سببا للوأد الفعلي عن طريق الوعيد بالتكفير، [149] وهو من أشد ما تحتاجه النظم الكليانية في ماضي الزمان وحاضره وفي مشارق الأرض ومغاربها سواء انقطع له ضرب من الأيمة والفقهاء [150] في الحضارة العربية الإسلامية أو سدنة الكنيسة في حضارة أوروبا اللاتينية المسيحية [151] أو من حذا حذوهم من وضعيي العصر الصناعي مثل أ. كونت الذي جعل العلماء ورثة «الأيمة» و«الرهبان» في «المجتمع الصناعي» وأوكل إليهم وظيفة تأمين «السلطة الروحية الحديثة». [152] من منطلقات الفلسفة الوضعية نفسها بما هي شكل من أشكال الخبرية

(148) الغزالي، المصدر نفسه، الجزء الرابع، كتاب حقيقة التوحيد الذي هو اصل التوكل، ص 242 ـ 246 حيث يبين الغزالي موقفه من الجبر والاختيار وينحاز للجبرية رافضا حتى حق ان يسأل الانسان عما اقترفه من ذنب إذا عوقب. انظر كذلك الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الرابعة والدعوى الخامسة ص 128 ـ 145.

(149) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الرابع، الباب الرابع، ص 155 ـ 161.

(150) مثل ابن حزم، انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل، بيروت 1985، الجزء الخامس، الفصل 5 ـ 10 المخصصة لعرض «العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال، من مقالات المعتزلة والشيعة والمرجئة الخ... ص 33 ـ 96.

(151) انظر مجموع المقالات التي منع أسقف باريس طامبييه Tempier تدريسها فيما يسمى بادانة 1277 وهي مقالات انتشرت في الأوساط الجامعية والفكرية مع انتشار الفكر اليوناني العربي بها راجع في هذا المعنى:
P.Duhem, La systéme du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de platos à Copernic Paris, Hermann, 1937, Tom VI, Chapitre Premier, p3-29.

(152) يرى أ كونت العصر الحديث يتميز سلبا 1) بفوضى فكرية لا تضبط ص 312 ـ 313، 2) وبانعدام شبه كلي للأخلاق الاجتماعية ص 313 ـ 314، 3) وبغلبة الاتجاه المادي غلبة تنذر بفوضى روحية تعم الشعوب الحديثة ص (315 ـ 318) وهي آفات تفرض انشاء «نظام روحي جديد» ص (318 ـ 319) يلائم نمط الحياة الجديدة ويخلف «النظام الروحي الكنسي» الذي ساد المجتمعات في العصر الوسيط (319 ـ 320) ويستلهم مبادئه النظرية ومناهج عمله من روح الفلسفة الوضعية ص (321 ـ 322) وتكون غايته «نشر السلم الاجتماعية» ص (323 ـ 328) وحفظ «تراث الانسانية». الصفحات المذكورة أشرنا بها إلى النصوص المنتخبة الواردة في كتاب
P. Amand, Politique d'Auguste comte, Paris, A. Collin, 1965

مثلها مثل الريبية العامة والريبية القطاعية. فوحدة المنطلقات كفيلة بضمان تلاقي المقاصد النظري منها والعملي على اختلاف اشكالها إذ تكون «إيمانية» في موضع و«لائكية» في موضع آخر. وتهبا للصروف والظروف الطبيعي منها والثقافي في موضع ثالث.[153]

مواضع ثلاثة فيها من عوامل الوفاق أكثر مما فيها من أسباب المباينة ذلك أنها متلاقية عند اقتضاب العقل حتى النفي سواء بشده بين واقع حسي وواقع غيبي كما هو الشأن عند الغزالي أو بين واقع طبيعي وواقع اجتماعي كما هو الشأن عند أ. كونت أو تركه مملا بين كل الوقائع كما هو الشأن في الريبية.

وان يكون العقل مغلوبا لهذه المتعاليات معناه أن يصبح مجرد «آلة» تنقطع لخدمتها تأويلا أو تفسيرا أو تبريرا باعتبار أن «الحقائق» ليست من انتاج العقل ذاته وانما من فيض تلك المتعاليات الغيبية أو الطبيعية أو الاجتماعية وينتج عن «تأليل» العقل اعتباره واسطة لغاية تتجاوزه، هي في نهاية الأمر «المنفعة» يتراوح مجال دلالتها بين «قضاء الحاجة» المباشرة والفوز بالآخرة أي بين ضرورات اندماج الجسد في الوسط الطبيعي

---

(153) هل يمكن اعتبار الريبية المطلقة شكلا من اشكال تجربة الحرية ولو على نحو سلبي كما ذهب إلى ذلك هيجل في فينومينولوجيا الروح ؟ (المصدر المذكور، ترجمة فرنسية ص 174 ـ 176)

ـ الترجمة الانقليزية ص 246 ـ 250 إذ هي انكار لصلابة الوجود الذي ترده إلى مجرد ظاهر متقرض لاثبات له ونفي للعقل بحكم تناقضه الدائم وعن هذا النفي المزدوج ينشأ الوعي بالذات بما هي ذات تقول "لا" ولكنها تكتشف انها تسلب الوجود صلابته إلا إذا سلبت بقيامه اولا فحضوره شرط امكان نفيه وبالتالي فإن عملية النفي تتضمن في ذاتها شكلا من اشكال وجود المنفي وبالتالي فهي مشروطة به تابعة له وفي ذلك درجة ما من «اغتراب» الذات عن ذاتها ووقوعها من حيث لا تحتسب تحت تصرف الأشياء تملي عليها ارادتها ولعل ذلك ما عناه أ. كانط حين شبه الريبيين بقوم رحل تتلقفهم المناخات والظروف فإذا هم لا يستقرون على حال وإذا كان الأمر كذلك فإن الريبية متواطئة موضوعيا مع نقيضها الوثوقية سواء في شكلها الوضعي أو الإيماني.

Hamadi Ben Jaballah. le Fondement du savoir dans la Critique de la raison pure Alif editons, Tunis, 1997, pp 48-55.

انظر كذلك حمادي بن جاباللّه الريبية، الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني بيروت. 1985.

الذي يعيش فيه بالتأقلم معه وتغييره في اتجاه ما ينفع ووجوبات الوسط الثقافي بقيمه الغالبة عليه في مرحلة من مراحل تاريخه.

ويلزم عن ذلك التوجه أن تصبح «العلل الغائية العلل الغالبة عما سواها فإذا «المنفعة» أو «المصالح المرسلة» أو «السعادة» المحدد النهائي لعمل الفكر ولما يمكن أن يبنيه من منشآت نظرية إذ العقل «آلة» والحقيقة إنما «تعرف بثمارها» وتقاس بمنافعها في المعاش أو المعاد. ولعل ذلك ما يفسر غلبة اشكالية «السعادة» على الفكر الإنساني في أبعادها الأخلاقية والسياسية واللاهوتية منذ أرسطو والفارابي والغزالي وابن خلدون ... حتى كانط الوريث التاريخي للثورة الكوبرنيكية بما أنجزته من انقلاب ابستيمولوجي غير فلسفة المعنى ونظرية المعرفة وحقيقة العلم واستبدل اشكال «السعادة» بكل معانيها باشكال الحرية. وهي موضوعات يمكن ارجاء النظر فيها حتى تستوفي بعض الاستيفاء اختبار متانة الخبرية في تقدير العلم بعد أن أفصحنا ـ قدر ما يسمح به المجال ـ عن مسالكها في بناء المعنى وارساء المعرفة على أسس حسية افترضت معطيات أولية عن معاودتها يكون انطباع في النفس هو منطلق المعنى عند اللساني ومغرس أوليات البرهان عند المنطقي.

ويمكن ـ اجمالا لما أسلفنا من تحليل ـ أن نقول إن الإطار العام الذي تنزلت فيه إلى حد الآن نظرية المعنى ونظرية المعرفة ونظرية العلم إطار محدد ابستيمولوجيا وانطولوجيا وقيميا. فهو في التحديد الأول خبري وهو في التحديد الثاني ظاهري وهو في التحديد الثالث نفعي.

فأما خبريته فهي اقتصار على معطيات الشعور المباشر بانفعالات النفس التي ينتج عن ترسبها معان وأوليات تركز في الذهن. وأما ظاهريته فقصر لمدى ما في الذهن على ما بدا اللحس من الوجود دون مجازفة بالنفاذ إلى كنهه. وأما نفعيته فقيس للمعرفة والوجود معا بما بدا صالحا لحصول التأقلم مع الوسط في بعديه الطبيعي والثقافي أو الفوز بأسباب السعادة بالمعاني التي لها عند كل مريد.

وعن هذا الإطار الخبري العام تتفرع مواقف فكرية اقتصرنا فيها على ذكر الريبية العامة والريبية القطاعية والوضعية في خاصيتها الكونتية. فالأولى موقف ينحل فيه الوجود إلى «تصورات» متغيرة تعبر مسرح عن ذات متقلبة حسب الصروف والظروف فإذا هي الصيرورة الصرف ولاقرار. فسواء تناقضت الأدلة أو تكافأت وانتفت الحقائق أو تعددت بتعدد الأشخاص واختلافها فإنه لا مطمع في الفوز بسبب من أسباب الإثبات، أو عامل من عوامل الترجيح فيكون الزهد في الذات والوجود معا إذ ما من سبيل إلى التمييز بين الضروري والعرضي نظريا ولا بين «المسك والرجيع» عمليا.

وأما الثانية فقائمة على تناقض أساسي يهبط بالعقلي دركات بقدر ما يسمو باللاعقلي درجات. فالريبية القطاعية وثوقية إيمانية تجعل الوجود مزدوج البنية، ظاهر للحس هو غلف لباطن منع علينا منعا لا تدارك له إلا بعون رباني يهدي إلى المستور ويعين على إجلاء الخافي.

وأما الثالثة أي الوضعية فموقف لا يختلف أصليا عن الثاني إلا بضرب من الإستعاضة عن «الرباني» «بالإنساني» أو «الإجتماعي» أما العقل ففي كليهما مجرد «آلة» وظيفتها جمع شتات الظواهر ضربا من الجمع يتكافأ معنى وقيمته مع أي ضرب آخر ما دامت النتائج واحدة والتوقعات متماثلة أو متقاربة فلا تفاضل الإنشاءات العقلية إلا بما يميزها من يسر الاستخدام أو اقتصاد الطاقة الذهنية أو جدوى العمل في الأشياء. فإذا كان علمنا بالظواهر السماوية وحركاتها ومواقعها مثلا معرفة «بالاسم» لا «بالحقيقة» كان لزاما علينا أن نقول بتكافؤ نظريات بطليموس وتيكو براهي Tyche Brahé وكوبرنيك إذا ما تساوت في بنية المسلمات الأساسية وبساطتها ودقة التوقعات الفلكية التي تهيئ لها.

ومن هذا المنطلق يرد العلم إلى «فن» أو «صناعة» أو «تقنية» لا تمكن إلا من «معرفة» بالاسم أو الرسم لا بالحقيقة أو الجوهر. وتبعا لذلك يرد

المنهج العلمي إلى منهج استدلالي افتراضي استنباطي. فعلم كوبرنيك مثلا ليس إلا «نظرية» أو «بنية افتراضية» صيغت رياضيا لها أن تنضاف إلى فرضيات أخرى سابقة مثل فرضية «الكرات وحيدة المركز» أو فرضية أفلاك التدوير على نحو ما نلمس ذلك تاريخيا عند Hipparque هيبارك وأرسطو أو عند بطليموس والبيروني.

وسواء سميناها «فرضية» أو «صناعة» أو «فنا» فالأمر متعلق في كل الحالات ببناء رمزي، لغوي ورياضي تتوقف استقامته على شرطين أولين، شرط منطقي داخلي وشرط تجريبي خارجي وحقيقة الشرط الأول انسجام العنصر الرمزي مع ذاته حتى لا يكون فيه تناقض بين مكوناته. وحقيقة الشرط الثاني تطابق العنصر الرمزي مع الظواهر التي هي موضوعه كتحديد منازل الكواكب تحديدا يمكن من وصف هيئة السماء وذكر حركاتها بالنسبة إلى بعضها البعض. هما بعدان، سينما تيكي بصري وهندسي عقلي عليهما العمدة في بناء «علم الهيئة» وتبدلها في الزمن بما يجعل تحديد المواقيت أمرا ممكنا.

وينضاف إلى هذين الشرطين شرط ثالث يخص الموازنة بين النظريات المختلفة لانتخاب أفضلها بتوسط معيار يسر الاستخدام بما يفترضه من بساطة في المبادئ ووضوح في الحدود واقتصاد في الجهد الفكري.

فأما الشرط الأول فمن علائق المنطق الصوري أي منطق الهوية المجردة باعتباره علم انسجام العقل مع ذاته بضمان عدم التناقض بين احكامه. وأما الشرط الثاني فالعمدة فيه على المقارنة بين ما يجري في القول وما يجد في الظواهر. وأما الشرط الثالث فمتصل باستخدام العلم عينيا في مستوى الممارسة الفعلية في إطار ما يتاح للمستخدم من أدوات مجردة كالرياضيات أو المنطق أو وسائل تقنية كالاسطرلاب وهي جميعها وسائط بينه وبين موضوعاته.

وهذه الشروط الثلاثة، الانسجام الدافع للتناقض، والتطابق الدافع للخطأ، ويسر الاستخدام الضامن للاقتصاد، أقرب ما تكون من جهة المشاكلة الصورية على الأقل إلى أبعاد المقاربة اللسانية للظاهرة اللغوية وهي البعد التركيبي والبعد الدلالي والبعد الاستخدامي. فالبعد الأول يشكل علم تنظيم الكلام وفقا لقواعد (Syntaxe) والبعد الثاني هو علم تحديد المعنى (Sémantique) والبعد الثالث (Pragmatique) يعالج أشكال استخدام المتكلمين الصيغ اللغوية تواصلا فيما بينهم.

ولعل هذه المشاكلة بين شروط النظرية العلمية وأبعاد المقاربة اللسانية ما جعل البعض يعتبر العلم ذاته «لغة خدمت بالصواب» (une langue bien faite). ولما كان عدم التناقض شرطا صوريا لصياغة القضايا السليمة منطقيا، واحترام قواعد الترتيب اللفظي شرطا لاستقامة الجملة لسانيا. كان البعد التركيبي أو النحوي البعد الغالب على العلم من حيث هو لغة. وما قد يشهد لصحة ما ذهبنا إليه أن أشهر كتب الفلك في العصرين القديم والوسيط وهو «المجسطي» لبطليموس «إمام» [154] هذه الصناعة حمل عنوان «التركيب الكبير» أو «النحو الكبير» «Syntaxis astronomia» megaly mathematiké . [155]

وعن هذه المشاكلة بين شروط النظرية العلمية وأبعاد المقاربة اللسانية من ناحية أولى وعن غلبة البعد «التركيبي» فيهما من ناحية ثانية، وعن هذا الضرب من المماهاة بين العلم واللغة «المخدومة بالصواب» من ناحية ثالثة يلزم توقع لا محيد عنه أن يكون سؤال المعنى بالنسبة إلى العلم متجانسا من جهة محدداته مع سؤال المعنى بالنسبة إلى اللغة بحكم طرح السؤالين

---

(154) الحسن ابن الهيثم الشكوك على بطليموس، مطبعة دار الكتب، القاهرة1971، ص 4 ـ 5.

(155) البيروني، القانون المسعودي، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول ص 24 ـ 25 ،وحتى في كتاب المجسطي الذي هو دستور الصناعة وصاحبه إمام أهلها خاصة فإن اسمه باليونانية (سونطاكسيس) معناه الترتيب" انظر كذلك نصير الدين الطوسي، زبدة الإدراك في هيئة الأفلاك، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية،1994 ص 18.

من منطلقات واحدة، هي خبرية ابستيمولوجيا، وظاهرية انطولوجيا ونفعية قيميا.

وعلى هذا النحو، فتعين المعنى إنما يكون بتحديد التصور القائم في الأذهان ومدلوله المشار إليه في الأعيان أو الأوهام والتنبيه إلى ما يمكن أن يرتجى منه من منافع بصرف النظر عن فعليتها أو وهميتها. فعندما ينشغل رجل العلم بتحديد لفظ الكهرباء مثلا، فعليه أن يشير إلى «التصور» المخصوص المتمثل في الجذب عن بعد، دون واسطة واحالة ذلك التصور إلى ظاهرة عينية لاحظها الاغريق منذ طالاس Thales [156] وهي أن العنبر الأصفر الجاف إذ حك على الشعر أو الصوف اكتسب خاصية جذب الجسيمات المنفصلة عنه إليه. ولما كان العنبر يسمى باليونانية ايلكترون Elektron اشتقت كلمة Electricité على ما هو معروف للإشارة إلى ذلك التصور الذهني وتلك الظاهرة الحسية التي سماها الفرس (كاه ربا) كما بين ذلك صاحب «الجماهر في معرفة الجواهر».

يقول البيروني متحدثا عن الكهرباء «واسمه ينبئ عن فعله لأنه يسلب التبن ويجذبه إلى نفسه والريشة وربما رفع التراب بالمجاورة وذلك بعد الحك على شعر الرأس حتى يحمى (...) ولذلك سمي (كاه ربا) أي سالب التبن أو القش». [157]

ويقضي اكتمال المعنى تحديد منافع الظاهرة المدلول عليها كأن نقول مع البيروني إنّه نافع في «دفع مضرة عين العائن» أو «حفظ الجنين» إذ

(156) P. Devaux Histoire de l'électricité, Paris, P.U.F, pp 11-16 voir aussi : J.C Poggendorf, Histoire de la physique, Paris, Dunod, 1883, p 16-20

(157) أبو الريحان البيروني، الجماهر في الجواهر تحقيق يوسف الهندي، شركة النشر العلمي والثقافي، طهران، 1995، ص343.

شد إلى بطن الحامل الخ [158]... وذلك يعني بصرف النظر عن أوهام البيروني أن تمام تحديد المعنى بالإشارة إلى المنافع أي العلل الغائية من وجوده وهي التي تكسب العلم نفسه قيمة.

ولما كانت مسألة «المنفعة» فرع منشعب عن مسألة أهم هي مسألة السعادة الفردي منها والجماعي بما تفترضه من قوى نظرية وفضائل أخلاقية وسياسية على نحو ما بين أرسطو في كتابي «السياسة» و«الأخلاق» أو الفرابي في «المدينة الفاضلة» أو الفقهاء في اعتباراتهم المتصلة «بالمصالح المرسلة» انجلى لنا لماذا كانت «السعادة» عامة أو «المنفعة» تقوم من الفعل المعرفي مقام المقصد والضابط معا فهي المقصد باعتبارها الغاية التي إليها يتحرك الفعل، وهي الضابط باعتبارها ترسم الحدود التي عندها يتوقف وجوبا، وإلا كان الفعل «عبثا» بمعنيين : إما ما لا نفع منه وإما ما لا يطلب لاستحالة ادراكه، وهما نقيصتان تصان عنهما أفعال «العقلاء».

ولأمر كهذا كان الحكم بفساد علم لا ينفع والزجر عن ادعاء العلم بما لا يستطاع علمه بما أتيح للانسان من «وسائل» أي الملاحظة الحسية والتجريد المنطقي والرياضي وفقا لما تمليه الإبستيمولوجيا الخبرية

---

158) البيروني المصدر نفسه. من خصائص المعرفة قبل العلمية عامة إنها تأخذ تعيين «المنافع» على أنها من محددات الجواهر. انظر في ذلك مثلا شهاب الدين الأشبيهي، المستطرف في كل فن مستطرف، دار الفكر، بيروت (دون تاريخ)، الجزء الثاني، الباب السابع والستون، ص143 ـ 145. وانظر كذلك زكرياء القزويني، عجائب المخلوقات، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس (دون تاريخ وما يقوله في «السندروس» و«الكهرباء» ص169 وغيرهما من النباتات مثل الزيتون (ص168) أو الصندل (ص170) والصنوبر والطرف (ص170).

والانطولوجيا الظاهرية [159] فالعمل النافع معيار العلم النافع، وهي مصادرة «براجماتية» كان لها تاريخيا الأثر البالغ في كسر صولة العقل وسورة العلم وانكسار الإنسان كما نلمس ذلك عند أ. كونت أو ابن خلدون في المستوى النظري وعند الغزالي والشاطبي في المستوى العملي الفقهي.

فعندما يخلص أ. كونت A. Comte في الدرس التاسع من «دروس الفلسفة الوضعية» [160] إلى علم الفلك باعتباره علما انموذجيا ارتقى منذ القديم إلى «الوضعية» روحا ومنهجا وموضوعا فكان قدوة تحتذيها بقية العلوم على قدر ما يجيزه تعقد موضوعاتها المتزايد بحسب موضعها من السلم الموسوعي، فإنه يبدأ درسه بالتأكيد على وظيفة العقل والعلم معا بما هما واسطتان أو التان غاية فعلهما تحقيق الملاءمة بين الجسد البشري بماله من حاجات والوسط الذي يعيش فيه بما يتيحه من امكانات المطلوب استغلالها لتلبية تلك الحاجات. وهو يرفع هذه الوظيفة إلى مستوى القانون الكوني المسبق باعتبار أنه «يوجد تناسق ثابت وضروري في كل أصناف أبحاثنا ومن كل وجوهها بين امتداد حاجاتنا الذهنية الحقيقية ومدى معارفنا الفعلية الراهن منها والمستقبلي (...) فلا حاجة لنا إلا إلى معرفة ما يمكن أن يؤثر فينا تأثيرا متراوح المباشرة. ومن ناحية أخرى فإن مجرد وجود ذلك التأثير يجعله عندنا ـ أن عاجلا أو آجلا وسيلة أكيدة للمعرفة» [161]

---

(159) نبين لاحقا أن هذه المصادرات الابستيمولوجية والانطولوجية والقيمية كثيرا ما تكون مشتركة بين العلم النظري والعلم العملي مثل الفقه. انظر في ذلك الشاطبي، الموافقات، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ، الجزء الأول، القسم الأول، المقدمة السادسة، ص 58 : «وهذا المعنى تقرر : وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها فتسور الإنسان على معرفتها رمي في عماية».

(160) A. Comte. Cours de philosophie positive, Présentation et notes par Michel Serres François Dagognet. Allal si Naceur, Paris, Hermann, P300-314

(161) أ. كونت، المصدر المذكور، ص 304.

وقانون التناسق بين «الحاجة» و«المعرفة» المتجلية كونيته في صفتي «الثبات» و«الضرورة» وبالتالي «عقلانيته» على المذهب الوضعي، يقيس مدى المعرفة ويرسم حدودها باعتبارها امتداد الحاجة الفعلية التي ما فوقها فوق «إلا رمي في عماية» كما يقول الشاطبي [162] او «الوهم اللاهوتي» أو «التجريد الميتافيزيقي» كما يقول أ. كونت.

ولما كان الأمر متعلقا بعلم الفلك، فإن المنهج الوضعي بما هو شعبة من شعب الخبرية، يقضي بالاقتصار على الملاحظة البصرية [163] دون باقي الحواس، ذلك أن الأجرام السماوية لا تمس ولا تشم ولا تذاق ولا تسمع بحكم بعدها عنا. لذلك كانت حاسة البصر الوسيلة الوحيدة في الوقوف على وجودها، ورصد حركاتها، وتحديد اشكالها واعظامها والمسافات الفاصلة بينها بتوسط رفع معطيات الملاحظة البصرية إلى مستوى التجريد الرياضي.

وبالتالي كان علم الفلك معرفة العمدة فيها على قطبين حسي ورياضي من حيث المنهج وهي من حيث الكنه أو الشكل بنية رياضية تنتظم في صلبها الموجودات السماوية (علم الهيئة) وتتحدد حركاتها (الميكانيكا السماوية) وما خلا ذلك فممتنع بالضرورة امتناعا لا تدارك له.

وأول «الممتنعات» عند أ. كونت أن ابتناء هذا العلم على الملاحظة يقصره على الظاهرة المرئية، من حيث الموضوع وعلى المبصر من حيث الكفاءة المعرفية. فهو علم لا يمكن «للأنواع العمياء» أن تحوزه أصلا [164] وثاني تلك «الممتنعات» أن المبصر نفسه لا يمكنه البتة معرفة الاجرام السماوية من جهة خصائصها الفيزيائية بحكم بعدها الذي يجعل التقليب التجريبي محالا. ويترتب عن ذلك «ممتنع ثالث» يحول دون معرفة

(162) انظر الهامش 159.

(163) أ. كونت. المصدر نفسه، ص 301.

(164) المصدر نفسه، ص 103.

التركيبة الكيمياوية لتلك الأجسام بحيث يصبح الأمل في معرفة فيزيائية وكيمياوية في هذا المجال ومبا لا طائل منه.

وقد جرت الوضعية الكونتية على تحويل تلك «الممتنعات» إلى «ممنوعات» وكأن حدود العلم والعقل الأبدية إنما ترسم انطلاقا من وضعه التاريخي أو كأن آخر مكتسبات العلم والعقل هي منتهى ما يمكن أن يصلا إليه وهكذا ينقلب التاريخي إلى أبدي وتؤول المصاعب الظرفية إلى محضورات بنيوية.

وطبيعي أن ينتج عن تلك الانقلابات اقتضاب منازع «التقدم» المرتقب لفائدة عوامل «النظام» القائم سواء تعلق الأمر بالحياة الاجتماعية كما هو جلي فيما كتب «بالخطط» أو بالعلم كما هو بين من موقفه من علم الفلك في «الدروس»[165]. وقد فات على كونت وهو يعيش أخصب لحظات الانتاج العلمي الحديث أن العلم لا يصطدم بالحد إلا ليتجاوزه في اتجاه آفاق أرحب ففي حين كان الفيلسوف الوضعي يحل ويحرم ويرسم التخوم النهائية والحدود الأبدية، كان العلم نفسه يتخطى تلك «العوائق» ويتحدى تلك المحظورات المتوهمة.

فأما قصر علم الفلك منهجا وموضوعا على المعطى البصري وفقا لتقاليد متعالمة منذ القدم، فذلك عرض من أعراض تاريخ علم الضوء وبالتالي تاريخ علم الفلك حيث كان الاقتصار دائما على ما ظهر للعين المجردة قبل غاليلي وعلى العين المسلحة بالمقراب بعده حتى عهد كونت.

غير أن الضوء المرئي في كلتا الحالتين ليس إلا نوعا من مجموع اشعاعات كثيرة لا مرئية كالأشعة الكهرومغناطيسية، وتحت الحمراء

(165) لم يكن هذا الموقف خاصا بعلم الفلك بل هو موقف عام جرى أثره في كل العلوم التي تناولها أ. كونت بالدرس ولا سيما الكيميا والبيولوجيا فضلا عن «الفيزيا الاجتماعية» أي «علم الاجتماع».

والقامية والسينية والصوت وموجات الراديو الخ... وهي قابلة للكشف والقيس مع امتناع ادراكها بصريا كما هو متعالم عندنا اليوم.

ولو تعلق الأمر باكتشافات تالية لكونت لما حق لنا مؤاخذته على موقفه من علم الفلك، وإنما هو متعلق باشكالات علمية واكتشافات فعلية تمت في عصره، ورددتها الأوساط العلمية التي عاش فيها. ففي سنة 1800م أي عقود ثلاثة تقريبا قبل كتابة «الدروس» والقائها على علماء عصره ومثقفيه، اكتشف الفلكي الانقليزي مارشال Herschell الأثار الحرارية التي تحدثها الأشعة فوق الحمراء كما اكتشف ريتر Ritter ولاستن Wolleston سنة 1801 الأثار الكيمياوية للأشعاعات فوق البنفسجية.

وقد هيأت تلك الحركية العلمية المستحدثة لابتداء التحليل الطيفي (Analyse Spectarle) الذي فتح بدوره عهد الفلك الراديوي (Radio-astronomie) مما مكن الانسانية لأول مرة من أن تقف على وجود ما لا يرى أصلا. فبات جليا أن لا معنى لقصر علم الفلك على الملاحظة البصرية ولا لجعله من اختصاص المبصر دون الأعمى.

ثم أن هذه الانجازات نفسها فتحت المجال رحبا لمعرفة الطبيعة الفيزيائية والتركيبية الكيمياوية للأجرام السماوية بداية من سنة 1811 م أي عقدين تقريبا قبل انطلاق «الدروس»، حيث شهدنا بدايات تصوير الطيف الشمسي Spectrohéllographie مع فروان هوفر (Fraun Hofer)، وهي البدايات التي تجذرت لاحقا مع كيرشوف Krichoff وبانزان Benzen لتمكن العلم من معرفة صحيحة بالتركيبة الكيمياوية للاجسام المشعة عامة والاجرام السماوية خاصة [166].

---

(166) انظر في ذلك كله

Maurice Dumas (sous la dirctos de...) Histoire de la science des origines au XXe siécle, Encyclopedie de la pléiade, Paris, Gallinard, 1957, P912 et c .. Voir aussi, ACachou, L Jauneau et A. Daudin, les raysons cosmiques, Paris, P.U.F, 1961

وهكذا يتجلى لنا البون شاسعا بين علم الفلسفة «الوضعية» وهي التي رامت انقدارا على العلم نفسه، وبين علم العلماء الفعلي. فالأول متقوقع على ذاته داخل حدود هي «ممتنعات» نهائية «بالضرورة»[167]. أما الثاني فلا يقف عند حد إلا ليتجاوزه، وذلك بلغ منتهاه بتجاوز العوائق «اللاهوتية» و«الميتافيزيقية» من ناحية وارتقائه إلى «عقلانية» تقوم على الجمع المتين بين العنصر الحسي البصري والعنصر العقلي في شكليه الهندسي والميكانيكي، وهذا ينتهك الحدود باستمرار وكأنما قدت طبيعية من ارادة التمرد على المتاح وطلب ما اعتبره الفيلسوف الوضعي محالا.

ولئن دعي العلم إلى التزام حدوده فلعلة رآها كونت «عقلية» أي غير تحكميه[168] ناهيك انه سماها «قانونا» هو قانون الملائمة منهجيا بين «الموضوعات المدروسة» (الاجرام السماوية) والوسائل[169] المتاحة لدرسها (الملاحظة البصرية والمعاجة الهندسية والميكانيكية) من ناحية و«الانسجام الثابت الضروري» بين «حاجاتنا الذهنية الفعلية»[170] و«معارفنا الحقيقية» من ناحية أخرى على ما سبق أن أشرنا إليه.

ولما كانت تلك «الحاجات الذهنية الفعلية» تتحدد بمتطلبات وجودنا الطبيعي والاجتماعي كانت تلك «المتطلبات» والمنافع الحد الفعلي الذي ليس للعلم أن يتجاوزه على معنى عدم الاستطاعة ومعنى الوجوب معا فينقلب الممتنع لعدم توفر الوسائل مثلا إلى ممنوع لأن اقتحامه محال من ناحية أولى ولأنه لا نفع فيه من ناحية ثانية.

ولعل انقلاب «الوجود» المتعين تاريخيا إلى «وجوب» لا تاريخي، كان السبب الذي جعل كونت يدعو علم الفلك إلى «حكمة» تقيه شر الضياع في متاهات ينخرم دونها عبثا كأن يتطاول على معرفة «الكون»

---

(167) يميز كونت بوضوح بين «الابحاث الممتنعة ضرورة» و«الابحاث التي في متناولنا بالفعل» وفقا لمناهج مباشرة أو لا مباشرة (المصدر نفسه، ص103).

(168) المصدر نفسه، ص302 «تلك قاعدة لا أثر للتحكم فيها ...»

(169) المصدر نفسه، ص302.

(170) المصدر نفسه، ص304.

بدل الاكتفاء بمعرفة «العالم» أي النظام الشمسي [171]. وحتى لو أمكن له ذلك، على ما للكون من اتساع لا متناه، فما يمكن أن تكون «منفعة» تلك المعرفة وهو بعيد عنا بحيث لا يؤثر فينا [172] ولا صلة له بمجرى معاشنا خلافا لمكونات «العالم».. فضلا عن أنه حتى لو سلمنا جدلا بامكان ان يكون «الكون آهلا بالسكان فانهم «غرباء عنا» [173] لانتمائهم إلى عالم غير عالمنا على خلاف سكان المنظومة الشمسية ـ إن وجدوا ـ فهم «ابناء وطننا» [174] لأنهم ينتمون إلى عالمنا. لذلك كانت «الحكمة» تدعو ـ ابستيمولوجيا وانطولوجيا وقيميا ـ إلى أن يصرف علم الفلك نظره نهائيا عن مبحث الكون لأنه ـ في آخر الامر ـ لا نفع فيه.

والحقيقة أن هذا المأزق الذي تورطت فيه الوضعية الكونتية كان دائما المآل الذي تنتهي إليه الخيارات الفكرية التي استندت بأشكال مختلفة وفي عصور متباينة إلى المنهج الخبري والانطولوجيا الظاهرية والقيمية المنفعية. فلو قدر للعلم الفلكي في القرن التاسع عشر أن يقف عند الحدود التي وضعها كونت، لانكسرت سورته وانحسر مده، وركدت سوقه، لا سيما وأن الثورة الصناعية لم تقم قياما أصليا على أسس نظرية، فالقاطرة البخارية وضعت على السكك المطولة ولما يتفطن أهل الصناعة ولا العلماء أنفسهم إلى أهمية ما بلور صادي كارنو S. Cannot من نظريات في الطاقة الحرارية ومفعولها الديناميكي [175] وكأن لا شيء كان يدعوهم إلى انتظارها [176].

---

(171) المصدر نفسه ص 304.

(172) المصدر نفسه، ص304.

(173) المصدر نفسه، ص304.

(174) المصدر نفسه، ص304.

(175) Sadi Cannot, Réflexion sur la puissance motrice du feu, édition critique par R. fox, Paris, Vrin, 1978

(176) في اللامبالاة أو الغفلة التي تقبل بها القرن التاسع عشر أعمال Cannot انظر:
P. Redondi, L'accueil des idées de S. Cannot, de la légende à l'histoire, Paris. Vrin, 1980

وليس هذا المأزق مما يلحق الخبرية الوضعية وحدها بل هو أيضا مما ترتد إليه كل أشكال الخبرية بما في ذلك تلك القائمة على إيمانية تخصها. ولنا في موقف ابن خلدون من علم الفلك في زمانه ما يشير في جلاء كاف إلى تسلط عقدي على العلم باسم الإله ينتهي إلى نتائج مماثلة لتلك التي آل إليها التسلط الوضعي باسم الإنسان.

فمن المسائل النظرية التي التفت إليها العلماء في اهتمام بالغ منذ القدم حتى إسحاق نيوتن I.NEWTON تلك المتعلقة بالديناميكا السماوية : ما هي القوة التي تحرك الاجرام السماوية ؟ وهو سؤال متفرع منطقيا عن بنية علمية شاملة في إطارها يتحدد نظام «العالم» أو «الكوسموس» وبالرجوع إليها تفسر «سلوكات» عناصره سكونا وحركة... وكونا وفسادا سواء في أثينا أو في بغداد أو في باريس.

فالعناصر الأربعة تتحرك «بالطبع» على الاستقامة من المركز أو إليه. وحركاتها واقعة على غير انتظام إذ هي متسارعة حينا ومتباطئة حينا آخر كما تشهد به التجربة الحسية في سقوط المدرة من فوق إلى تحت، أو صعود النار من تحت إلى فوق «على الطبيعة» أي دون «قسر». ثم هي حركات متناهية حيث إنها واقعة ضرورة بين مبتدا ومنتهى، ومحركها محايث لها. «ثقل» «الثقيل» أي التراب والماء و«خفة» الخفيف» أي الهواء والنار. الأولى قوة طبيعية جابذة إلى المركز والثانية قوة طبيعية نابذة عن المركز. وكلاهما من معطيات التجربة المباشرة التي ينظرها العلم.

ومهما كانت سذاجة ذلك «العلم» فإن فكرتي «الخفة» و«الثقل» تعتبران فيه «علتين» محركتين بهما يجاب عن السؤال الديناميكي المزدوج : ما هو محرك الخفيف إلى فوق ومحرك الثقيل إلى تحت ؟ وإذا كان الأمر كذلك أدركنا مشروعية السؤال المتعلق بالعلة المحركة للأجرام السماوية من منطلق الوقوف على الفوارق النوعية الفاصلة بين حركة العناصر الأربعة وحركة «الافلاك».

فحركات الأجرام العلوية واقعة على الاستدارة لا على الاستقامة ،وهي لا متسارعة بل منتظمة تقطع مسافات متساوية في أزمنة متساوية. ثم هي حركات متصلة لا متناهية لا بدأ لها ولا نهاية، أو قل أن كل نقطة تؤخذ على مسارها يمكن اعتبارها في وقت واحد مبتدأ أو منتهى. وعن هذه الخصائص الهندسية (استقامة، استدارة) والسنيماتيكية (سرعة منتظمة أو متسارعة) وجب ضرورة أن تلزم خصائص ديناميكية بها يتحدد المحرك الذ يحرك على هذا النحو.

أما «الثقل» و«الخفة» فقوتان تحركان إلى المركز وعنه، وهما منفصلتا الأثر إذ هما يحركان طورا حين يكون المتحرك في غير «موضعه الطبيعي» ولا يحركان طورا آخر، حين يكون المتحرك في «موضعه» الطبيعي. فوجودهما في الحالة الأولى «بالفعل» وهو في الحالة الثانية «بالقوة». وكل ما تتالى عليه هذان النمطان من الوجود فهو مادي يلحقه كل ما يلحق المادة من الزيادة أو النقصان. لذلك كانت الحركة متناهية بالضرورة حيث تنتهي إلى السكون وكان الأثقل أسرع من الأخف الخ...

وأما محرك الأجرام السماوية فالواجب فيه أن تكون له على الأقل ـ خصائص الحركات التي يحدثها إذ لا يمكن أن يكون في «العلة» أقل مما يوجد في «الأثر». ولما كان ذلك المحرك يحدث حركات على الاستدارة والانتظام والاتصال وجب أن تكون له محددات غير تلك التي للخفة والثقل. فعن كونه يحرك على الاستدارة لزم أن لا يكون من جنس «الخفيف» أو «الثقيل» وإلا كان تحريكه على الاستقامة من تحت إلى فوق أو من فوق إلى تحت. وعن انتظام تحريكه يلزم ثباته إذ اختلاف الحركة سرعة وبطوءا إنما يكون عن اختلاف قوة المحرك شدة أو ضعفا. وعن اتصال أثره يلزم أن لا يكون طورا بالقوة وطورا بالفعل، وإنما هو بالفعل على الدوام. وما كان بالفعل على الدوام لم يكن ماديا بل لاماديا أو قل هو «صورة محض» أو «عقل محض» أو «فعل محض» (Actus purus) كما

قال العلماء في أثينا وبغداد وباريس، في العصر اليوناني أو العربي الإسلامي أو الأوروبي اللاتيني المسيحي.

وتمام هذه المقالة بالفصل النوعي بين «عالم ما فوق القمر» وعالم «ما تحت القمر» أو «بين السفليات» و«العلويات»، من ناحية أولى وبين «الميكانيكا» الأرضية والميكانيكا السماوية من ناحية ثانية وبين فكرة «القانون» أو «العلة» حين تقال على العناصر الأربعة وعلى ما تركب منها، أو على الأجرام السماوية، بما هي أجسام من عنصر «أثيري» لا خفة فيه ولا ثقل، ولا تضاد يمكن أن يلزم عنه «كون أو فساد».

تلك مقالة غلبت على نظرية «السماء» منذ أرسطو حتى نيوتن مرورا بابن سينا وابن رشد وابن طفيل... عندنا وبالكثير من علماء أوروبا اللاتينية المسيحية، ولئن لم تحدد علم الفلك من حيث هو «هيئة» تطلب رسم مواقع «الأفلاك» وتصف حركاتها «تعليميا» أي رياضيا فإن أثرها أجلى من أن يخفى في الإشكال الأخطر في العلم الفلكي وهو الإشكال الديناميكي حيث يدور البحث على تحديد القوى المحركة ولو جهة البراهين «الاقناعية» كما يقول البيروني [177]، بما هي براهين قائمة على قياس البعيد على القريب والغائب على الشاهد استنادا إلى مصادر أساسية مشتركة بين «السلفيات» و«العلويات» وهي أن كل متحرك إنما يتحرك بفعل محرك.

والأمر لا يتعلق بمشروعية هذا القياس وحده وإنما بحق العقل الإنساني من حيث هو ملكة مشدودة تكوينيا إلى الخبرة الحسية في أن ينطلق نحو تلك الآفاق البعيدة فيدعي علما بما لا يحس سواء سميناه «فعلا محضا» أو «عقلا خالصا» أو «ملائكة مدبرة» على غرار ما فعله

---

(177) في البراهين "التعليمية" ترد الأجرام السماوية والمتحركات عموما إلى مجرد نقاط هندسية متحركة في مكان اقليدي متجانس. أما في البراهين «الإقناعية» فالمطلوب تحديد جوهر تلك الأجرام وخصائصها الفعلية أي «الفيزيائية». انظر في هذا المعنى البيروني. القانون المسعودي، الجزء الأول، المقالة الأولى، الباب الثاني، الفصل الأول، ص 25 ـ 30.

أرسطو وابن سينا وفخر الدين الرازي وابن رشد وابن طفيل وغيرهم كثير من فلاسفة العصرين القديم والوسيط وعلمائهما ولاهوتييهما ؟ هل تعترف للعقل بمشروعية نزوعه إلى تأكيد حقه في السعي بما أوتي من مستطاع ذاتي إلى بناء العلم والنفاذ إلى حقائق الأشياء فلا يبقى حبيس الظن ولا مكرها على الوقوف عند عتبة الظواهر بل أنه يتجاسر على مساءلة الحركات السماوية المرئية عن محركاتها اللامادية على جهة التيقن الاستدلالي لا على جهة التسليم الايماني ؟

ليس لنا أن ندعم تلك المشروعية من باب إدعاء إصابة العقل الإنساني في تحديد الحركات السماوية، ذلك أن نظرية «العقول» ليست إلا «عقلنة» لمعطيات إيمانية لاهوتية. ثم إن العقل لم يصب في المجال السماوي إلا على قدر ما أصاب في تحديد محركي العناصر المادية الأربعة، أي الخفة والثقل، لذلك لم تكن الديناميكا الأرضية أقل وهنا عنده من الديناميكا السماوية، كلاهما تجريد من الحسي المباشر ومعرفة اسمية أخذت مأخذ المعرفة بالحقيقة إذ لا معنى أصلا لتمييز بين «القسري» و«الطبيعي» من الحركات ولا للتمييز بين «الثقيل» و «الخفيف» إلا على جهة الاضافة كما بين أرخميدس.

ومعنى ذلك أن جميع العناصر ثقيلة أي تنزع نحو مركز الأرض، وإذا كان ذلك لزم عنه أن لا معنى للتمييز بين الجهات فلا تحت ولا فوق إلا بالإضافة والتواضع، ولا معنى بالتالي للقول بالتمايز الطبيعي بين «العلويات» و «السفليات» والاختلاف بين محركات هذه ومحركات تلك الخ... [178]

---

(178) هل «الفوق» و«التحت» جهتان موضوعيتان تقالان بالحقيقة أم هما جهتان موضوعتان تقالان بالاصطلاح ؟ لنتبين كيف أن العلم حتى العصر الحديث انتصر للمقالة الأولى انظر Aristote, Traité du ciel, II, 1 284 b5-287b22 انظر أيضا ابن سينا. الشفاء الفن الثاني من الطبيعيات. في السماء والعالم. الفصل الثاني، ص 6 ـ 15 أو الاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، الطبيعة، النمط الثاني في الجهات وأجسامها، ص132 وما يليها.

وبديهي أن انتقاض صحة تلك المقولات على «العالم السفلي» يلزم عنه ضرورة انتفاء ما انبنى عليها قياسيا من رؤى عقلية متصلة بالعالم «العلوي» بدءا بامّحاء خط الفصل المتوهم بين «السفليات» و«العلويات» حتى اختفاء «العقول المدبرة» نفسها. وهو ما سيفعله العلم النيوتوني حين وحد العالم وفتحه على اللامتناهي واخضع كل مكوناته إلى قانون واحد هو قانون الجاذبية الكونية ليضع بذلك حدا لأعظم تأليفية نظرية علمية وفلسفية ولاهوتية عاشت عليها الإنسانية العالمة أكثر من عشرين قرنا على اختلاف المناخات الحضارية والعقائد الإيمانية. سواء في أثينا أو في بغداد أو في باريس، وفي ذلك يبين ـ في جلاء ـ أننا لن نفهم السماء ما لم نفهم الأرض وأن ما نضيفه لتلك إنما ينقدر على ما نعلم عن هذه ...

والفرق جلي بين أن تنقض تلك التأليفية نقضا جذريا هو البادرة الإبستيمولوجية التي مكنت للعلم الحديث أن ينشأ وبين أن تنقض في جزء منها وتقبل في جزء آخر كأن تسلم بنصفها الخاص بالحركات الأرضية لأننا لا نرى فيه ـ من منطلق التجربة ـ عوجا ونرفض النصف الخاص بالحركات السماوية بما هي «عقول محض» لأننا لا نسلم للعقل بمشروعية امتداد معارفه حتى تلك الآفاق على نحو ما هو بين عند الغزالي وابن خلدون مثلا. أي إن الأمر لا يدور على صحة المعرفة العقلية أو خطئها وإنما على إمكانها ومشروعيتها أي على حق العقل في المساءلة بصرف النظر عن الجواب المحتمل، وعن قيمته العلمية الصرف

فقد خص الغزالي هذه المسألة بفصلين من «التهافت» بين في الأول أو هكذا خيل إليه «تعجيز (الطبيعيين) عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية» [179]. وأبطل في الثاني ـ أو قل شبه له ـ «ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء» [180].

---

(179) الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المشرق بيروت،1980، ص173 ـ 177 ـ 178 المصدر نفسه، ص 178 ـ 181.

(180) المصدر نفسه، ص178 ـ 181.

والغزالي لا ينكر على الفلاسفة مقالتهم المتعلقة «بالنفوس السماوية» أو «نفوس الأفلاك» كما يقول في «المعيار»[181]. وهو لا ينكر عليهم ما ذهبوا إليه من أن «السماء حيوان وأن له نفسا نسبته إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو اغراضها بتحريك النفس فكذا السماوات ...»[182] بل أن ذلك «مما لا ينكر إمكانه ولا يدعى استحالته فإن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم»[183] وإنما هو يشنع عليهم إدعاء «معرفة ذلك بدليل العقل»[184].

وعليه فإن الخصومة ليست متعلقة بمحتوى المقالة أو موضوع الحكم وإنما بالجهة التي وضعت عليها : هل هي استدلالية عقلية أم إيمانية شرعية ؟. فلئن انتصرنا إلى الجهة الأولى أجاب بأنه محال لأنه إذا صحت مقالة «نفوس الأفلاك» فلن يكون ذلك إلا من جهة «ما يطلع عليه الأنبياء بالهام من الله أو وحي. وقياس العقل ليس يدل عليه»[185].

مقالة واحدة وموقفان مختلفان. فإن وضعتا إيمانيا فهي ممكنة منطقيا وأنطولوجيا وإن وضعت عقليا فهي التحكم الصرف. وفي ذلك ما يعين على استبانه موقف الغزالي في معيار العلم من مقولات الفلسفة الطبيعية فهي ليست دالة عنده على «حقائق» بل على «أسماء» أو قل هي «شروح» لفظية وليست «حدودا»[186] وهو ما من شأنه أن يعزل العقل عن الحقيقة عزلا جذريا على نحو ما تريده الريبة عامة والريبة الإيمانية

---

(181) الغزالي. تهافت الفلاسفة، دار المشرق بيروت، 1980، ص173 ـ 177.

(182) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص173.

(183) المصدر نفسه. ص173.

(184) المصدر نفسه.

(185) المصدر نفسه، ص173.

(186) كتب الغزالي في معيار العلم ما يلي : «ان ما نورده من الحدود شرح لما اراده الفلاسفة بإطلاق لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه 11 (ص 285) وهذا التمييز يقابل ما يسميه المناطقة بالفرق بين التعريف بالاسم والتعريف بالحقيقة «فإن قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه أعتقد حدا ولا أعتقد شرحا للاسم» (ص285).

خاصة. ولعل ذلك ما جعل الاسمية عنده مذهبا غايته اعلان الافلاس الفكري في أمة بدات تهدها مظاهر الارهاق بعد أن اخذت طويلا عن الانسانية دون خوف واجزلت لها العطاء في غير منّ.

غير أن ذلك الموقف انبنى على تناقض أساسي لأن الغزالي لم يرفض شأن المفكرين الوسيطيين عامة ما ذهب إليه «الفلاسفة» من قول على علاقة المحرك بالمتحرك وتقسيم الحركات إلى «قسرية» و«طبيعية» و«إرادية» ولا هو رفض التمييز النوعي بين الفوق والتحت [187] بما يتبعه من تمييز بين ما إليه الحركة وما منه الحركة وما حوله الحركة...

ولما كانت تلك المعطيات هي المقدمات التي انبنى عليها استدلال القائلين «بالنفوس الفلكية» فإن إبطال تلك النتيجة يوجب إبطال تلك المقدمات وهو ما لم يفعله الغزالي وما كان ليتأتى له ذلك. لا في «التهافت» ولا في «المعيار» ولا في «المنقذ» فضلا عن «الاحياء» و«المستصفى». ولذلك كان رفضه لمقالة العقول على جهة الاستدلال العقلي تحكما لا عقليا. فالرهان عنده ليس في مستوى وضع تلك المقالة أو نفيها بل في جهة وضعها على طريقة واحدة محددة سلفا هي الطريقة الايمانية تماما كما تبين في «المنقذ» أن المهم عنده ليس أن تؤمن بالنبوة بل أن تؤمن بها بطريقة واحدة محددة سلفا ذلك «أن من أثبت النبوة بلسانه وسوى أوضاع الشرع على الحكمة فهو على التحقيق كافر بالنبوة مؤمن بحكيم له طابع خاص» [188] وكأنّ الايمان عن طريق الاجتهاد العقلي ليس إيمانا أو كأن الإنسان حكم عليه أن لا يهتدي إلى الله إلا إذا انتحر عقليا.

والأقرب إلى الحق أن ذلك الانتحار العقلي هو ما تبرره كتابات الغزالي كلها تقريبا بأشكال مختلفة. فمطلب «المنقذ» الكشف عن «طور» وراء العقل يعطل العقل ذاته ومطلب «الاحياء» إجلاء «عجائب القلب» إجلاء يهبط بالعلوم العقلية إلى «الظاهر» دون «الباطن» أو «القشور» دون

(187) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 174.

(188) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 59.

«اللب».. ومطلب «التهافت» ليس وضع مقالة عقلية جديدة قد تبين عن «محدودية» العلم الغالب أو تكشف عن خطئه وإنما هو نقضه كما تشير إلى ذلك صراحة المقدمة الثالثة [189] حيث يتبين لنا أن المقصود ليس «الاثبات والادعاء» بل «المطالبة والانكار» وهو مطلب سلبي على غاية من «اليسر» إذ لنا أن نشكك في كل شيء ما لم نلتزم ببديل محتمل كما بين ذلك كانط في نقد العقل المحض [190] بحيث يكون الرهان الحقيقي إنما هو اقتضاب مستطاع العقل الانساني وكبح منزعه إلى إدراك حقائق الأشياء وتأكيد مشروعية مسعاه إلى معرفة فعلية بما أوتي من وسائل ذاتية تصيب وتخطئ ولكنها تترقى تاريخيا.

ولم يكن ابن خلدون في هذا الموضع على الأقل أسعد من الغزالي بل ربما أوضح عبارة وأحسم موقفا إذ هو يشكك في «الطبيعيات» بقدر ما يرفع من علم «الهيئة» لموضوعية الأولى وظاهرية الثانية. فعلم الهيئة «ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة

(189) الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص 43 : "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية من التناقض، ببيان وجود تهافتهم فلذلك إنا لا ندخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت....

(190) اقصى ما يمكن أن يفعله «العقل الخصامي» أن يشكك فيما نملك ولكن ليس له أن يدعي امتلاك شيء. إذ يكفي أن ينتصر لمقالة ما، حتى يسقط ضحية السلاح نفسه الذي استخدمه ضد خصمه ولذلك كان «العقل الخصامي» عقلا بلا «ضوابط» يلجأ إلى كل الوسائل للإطاحة بخصمه وبنفسه معا، فهو عقل يفضل الدمار الكوني على قيام حقيقة ما، كان أمرها ما كان. وهو وضع الفكر عند الغزالي على وجه التحديد وعند السفسطائية والريبية بوجه عام انظر في ذلك
E. Kant, Critique de la raison pure, théorie transcendantale de la méthode, deuxième section, discipline de la raisons pure par rapport à son usage polémique, traduction Tremessages et Pacaud, sixième edition, Paris, P.U.F 1968 pp 507-517. Critique of Pure Reason, Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood U.K Cambridge University Press, 1997 p 643-652.

بطرق هندسية، [191] في حين يسعى الطبيعي إلى معرفة جوهر تلك الكواكب والجسم فيما إذا كانت حركاتها الظاهرة هي حركات بالحقيقة أم بالظاهر : هل الحركة النهارية مثلا انعكاس في السماء لحركة الأرض حول نفسها أم أنها ناجمة عن دوران الفضاء الكوني ؟ ومتانة علم الهيئة من موقفها الظاهري ومنهجها الافتراضي الاستنباطي بما هو استدلال تتوقف صحة نتائجه على سلامة تطبيق ما يجري عليه من قواعد وعلى دقة الملاحظة التي ينطلق منها ومتانة صياغتها هندسيا.

ويلزم عن هذه الظاهرية التقنوية أن يرد علم الفلك إلى علم الهيئة وأن يرد علم الهيئة إلى «صناعة، لا تعطي على «شرفها، «صورة السماوات ولا ترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة بل إنما تعطي أن هذه الصورة والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازما لمختلفين. [192] كأن نحدد مسبقا موعد الكسوف أو الخسوف من منطلق افتراض سكون الأرض أو افتراض حركتها، فالافتراضان متكافئان على تناقضهما إذا ما كانت النتيجة واحدة. ولذا كان قولنا «إن الحركات لازمة فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم ولا يعطي الحقيقة بوجه، [193] شأن كل استدلال افتراضي استنباطي Raisonnement hypothético - déductif، مختلف بالطبيعة عن الاستدلال

---

(191) ابن خلدون المقدمة، ص905.

(192) المصدر نفسه، ص906. بديهي أن شرط استقامة ذلك المبدأ المنطقي أن تكون المعرفة بالظاهر لا بالحقيقة وبالوقائع لا بالعلل. وهو ما وضعه أرسطو في التحليلات الأولى. المقالة الثانية، الفصل الثاني، الفقرة 53 ب، ص 231 من الترجمة العربية، ، وقد تكون المقدمتان اللتان منهما يكون القياس احيانا جميعا صدقا وأحيانا جميعا كذبا وأحيانا الواحدة صدقا والأخرى كذبا وأما النتيجة فتكون بالاضطرار إما صدقا وإما كذبا. أما من مقدمات صادقة فليس يكون أن ينتج كذبا وأما من مقدمات كاذبة فقد يكون أن يجتمع صدق. غير أنه ليس لعلة المقدمتين لأنه لا تكون القياسات لعلة المقدمات إذا كانت كذبا".

Aristote, premiers analytiques, II. 2,53b

(193) المصدر نفسه، ص906.

القطعي الاستنباطي إذ الأول يقوم على التوهم والافتراض في حين يدعي الثاني وصلا بالحقيقة فلا يقف عند توهم دوران الأرض بل هو يضع ذلك في الواقع وعلى جهة اليقين العلمي.

والحقيقة أن موقف ابن خلدون تقليدي تداوله علماء الفلك منذ بطليموس [194] على الأقل [195] حتى كوبرنيك مرورا بالعصر الوسيط العربي منه والأروبي اللاتيني [196] وهو موقف لا يتجاوز مطلبه وصف الظواهر السماوية على ما تبدو عليه لراصد مهندس دون بحاجة إلى معرفة جوهرها وحقيقة حركاتها وهو مطلب كاف، ما تعلق الأمر بالمقاربة السينيماتيكية الهندسية التي تستغني موضوعيا عن كل مقاربة تفسيرية تربط الظواهر بجواهرها والحركات بقواها المحركة وفقا لما اقتضته الميكانيكا قبل الكوبرنيكية من قول بأن كل متحرك إنما يتحرك بفعل محرك، وهي المصادرة التي أفضت إلى القول «بالنفوس الفلكية» على ما سبق بيانه بإيجاز.

وحين يعرض ابن خلدون إلى هذه المسألة نفسها في إطار تقييم الطبيعيات عامة [197] نراه يتفطن بحس نقدي نافذ إلى المغرس البسيكولوجي الذي انبنت عليه فكرة «النفوس السماوية» في العصرين القديم والوسيط ويرد تلك الميتافيزيقا إلى التجربة الذاتية المعيشة التي ترفع

(194) يميز بطليموس بين المقاربة الظاهرية والمقاربة الفيزيائية. الأولى حسية والثانية ميتافيزيقية أو قل «جومرانية» أو «طبيعية» لا حاجة لعالم الفلك بها. انظر في ذلك.

P. Duhem, Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Tomel, chapitre VIII, p 468-496.

(195) يرجع دوهام P. Duhem بتلك الظاهرية إلى عهود أقدم من عهد بطليموس، انظر المصدر السابق نفسه ص 452 الخ...

(196) P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris, Herman 1908.

من ذلك أن نصير الدين الطوسي يقول: «وبعد فقد خصصنا الكتب المصنفة في علم الهيئة (...) وأسسته على قاعدة مشتملة على مقدمات اصطلاحية» انظر «زبدة الادراك في هيئة الأفلاك»، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1994، ص 45.

(197) ابن خلدون، المقدمة، ص992 ـ 1002.

تحكميا وفي غير وعي إلى مستوى الحقيقة الكونية. فالفلاسفة الطبيعيون قد «عثروا أولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى إدراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات ثم أحسوا من قوة النفس سلطان العقل ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية ووجب عندهم أن يكون للفكل نفس وعقل كما للإنسان»[198].

ويدعو هذا الموقف إلى إبداء بعض الملاحظات :

1) أولها أنه لا مغالاة إذا قلنا أن ابن خلدون قد أصاب بحق موضع الوهم الذي انبنت عليه نظرية العقول سواء في الأفلاطونية المحدثة حيث دار الأمر على تفسير صدور الكثرة عن الواحد، أو في الفلسفة المشائية حيث قيست تجربة الكون على تجربة الجسد، والتحمت العقائد الدينية بالتفسير العلمي السائد عامة والديناميكا السماوية خاصة.[199] وظيفتان، انطلوجية وميكانيكية، عهد بهما إلى العقول السماوية من موقع تشبيهية لا تعي نفسها زاد في ترسيخ بداهتها الفاسدة تلك المقايسة الوهمية بين الإنسان والعالم، بين «الميكروكوسم» و«الماكروكوسم» وهي مقايسة لم يخل منها أثر فكـــري في العصرين الوسيط والقديم حتى عصر النهضة نفسه[200].

---

(198) المصدر نفسه، ص99. سبق لنا ان أوردنا هذا النص، وقد اقتضى السياق إعادة التذكير به.

(199) على نحو ما نلمس ذلك عند فخر الدين الرازي مثلا امتدادا إلى ابن سينا الذي بين بما فيه الكفاية انه لا يمكن أن تكون الحركات السماوية «طبيعية» وإنما «إرادية». (الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، الطبيعة، تكملة النمط الثالث، المسألة الرابعة، ص451 ـ460) يقول الفخر : «وإذ ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قسرية فهي إرادية وقد ورد في القرآن ما يدل على أن حركات الأفلاك إرادية حيث قال الله تعالى : «وكل في فلك يسبحون»، والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء. وكذلك قوله تعالى : «وكل في فلك يسبحون»، والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء، وكذلك قوله تعالى : «والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين...». المباحث المشرقية، الجزء الأول، ص624.

(200) E. Cassier, Individu et Cosmos dans la philosophie de la renaissance, traduction de P. Quillet, Paris, Edition de Minuit, 1983.

وثاني تلك الملاحظات أن نقد ابن خلدون ظل على جسارته موقفا ابتر باعتبار أن ذلك المغرس التشبيهي المشدود إلي تجربة الجسد لم يكن مصدر وهم العقول السماوية وحده بل مصدروهم كل الميكانيكا قبل الكوبرنيكية بما فيها من «خفة» و«ثقل» و«فوق» و«تحت» و«حركات «قسرية» و«طبيعية» و«سفليات» و«علويات»، ومركزيّة الأرض وسكونها وسط «العالم» بما فيه من «مواضع طبيعية» إليها تحن مختلف العناصر تلقائيا حتى إذا بلغتها سكنت إليها.

ولئن لم يتخذ ابن خلدون موقفا نقديا من ذلك كله بل اقتصر على التنبيه على ما في الميكانيكا السماوية وحدها من تشبيهية فلأن أسس الميكانيكا الأرضية كانت تبدو له بديهية بحكم شهادة الحس. ذلك أنّ «الخفة» و«الثقل» مثلا مما نخبره في معاشنا كل يوم. وبذلك يبقى الفكر الخلدوني في هذا الموضع على الأقل فكرا وسيطا تغنيه البداهة الحسيّة المباشرة عن المساءلة النظريّة المعمقة.

3) وثالث تلك الملاحظات أن العقلانية الخلدونية سرعان ما أظهرت محدوديتها إذ لم يتسع صدرها إلى إبقاء الإشكال مطروحا بل عمدت - كما سيفعل أ . كونت لاحقا مع مسائل فلكية أخرى - إلى إلغائه أصلا أي أن موقفه لم يكن ابتر فحسب وإنّما كان، وهو الأخطر، تسلطيا.

ولا يمكن بحال من الأحوال أن يلام ابن خلدون على أنه لم يوفق إلى طرح السؤال الصحيح فضلا عن الجواب الملائم عنه. فذلك كله مما لايتأتى لطالبه إلا من منطلق الثورة الكوبرنيكية في مرحلة متقدّمة من صيرورتها وهي المرحلة النيوتونية.

أمّا إلغاء السؤال الديناميكي السماوي نفسه من موقع نفعي إيماني فذلك ما يدعو إلى تعميق النظر إذ أنّ هذا الإلغاء لم يكن النتيجة الوحيدة اللازمة عن نقد التشبيهية لا سيما وقد كان نقدا جزئيا فضلا عن أنّه لم يثر حتى مجرّد إمكان الشك في المصادرة القائلة بأن كل متحرك فله

محرك . ومهما قامت تلك المصادرة بانت مشروعية التساؤل الديناميكي، حتى وإن أجيب عنه خطأ. وقد بدا لنا أن النقد الخلدوني كان يفضي في أقصى الحالات إلى تعليق الحكم وبالتالي إلى ترك الباب مفتوحا اما لانتهاج سبل علمية غير مطروقة وإمّا لإعادة صياغة الاشكال، انطلاقا من إعادة النظر في جملة البديهيات التي افترضها - تصريحا أو تضمينا - وإما للإبقاء على الجواب عنه بالعقول السماوية مع ما ينبغي إدخاله عليها من تغيير لايفسد معه النظر العقلي ولا يتخلخل الوجدان الإيماني. وهي الأبواب نفسها التي طرقها العلم الحديث بعد ابن خلدون بدءا بالإمكان الأخير مع الفرغاني ثم بيريدان (J. Buridan) حتى كبلار وغاليلي ثم ظهور العطالة (Inertie) الديكارتية النيوتونية كما سنرى لاحقا.

وأشنع ما في الإلغاء الخلدوني ما أكتساه من عموم شمل «الطبيعيات» كلها وأثم المشتغلين بها. ذلك أنّ مبحث العقول السماوية يتنزل في صلب هذا العلم الذي قام ابستيمولوجيا على الإيمان بقدرة العقل على أن يدرك الوجود «الحسي منه وما وراء الحسي» (...) ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية [201].

ويقضي هذا التمشي العقلاني في انتقاله من الحسي إلى اللاحسي بانتزاع «المعاني من الأشخاص» بتوسط التجريد فتنتج عن ذلك - كما سبق أن بينه أرسطو - «المعقولات الأوائل» التي عنها تتولد بتوسط تجريد أرقى «المعاني الكلية» [202] ثم تجرد «ثانيا (...) وثالثا إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص

(201) المصدر نفسه، ص993.

(202) المصدر نفسه.

ولا يكون منها تجريد بعد هذا وهي الأجناس العالية، [203] التي بها يكون عمل «العقل النظري». [202]

إلاّ أنّ ابن خلدون لايرتاح لاتصال مسيرة العقل من الحسي إلى العقلي فيستثير ضدّها مطاعن قديمة وجدت فيها الريبية على الدّوام ما يبرّر تعليق الحكم. ففي حين كانت المشائية بوجه عام تقول بتواصل مسيرة ترقي العقل من «الأشخاص» إلى «الكليات» بتوسط التجريد فالتعميم الشامل فالأشمل على تدرج تصاعدي يصل البصر بالباصرة والشّاهد بالغائب والحركات المحسوسة بالمحركات العقلية. يطعن ابن خلدون في ذلك التمشي لسببين لا متكافئين، نظري وعملي.

فأمّا السبب النظري فمردّه إلى دعوى «الإنطباق» المفترض بين المعرفي والوجودي انطباقا يكون به «تصوّر الوجود تصوّرا صميما» [203] وهو ما لا يسلّم به ابن خلدون - من منطلق خبري - يقوم على القول بتفاوت بين ما في الأذهان وما في الأعيان ممّا يجعل «المطابقة بين (...) النتائج الذّهنيّة التي تستخرج بالحدود والأقيسة (...) وبين ما في الخارج غير يقينية لأنّ تلك أحكام ذهنيّة كلية عامة و الموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعلّ في المواد ما يمنع من مطابقة الذّهني الكلي للخارجي الشخصي، اللّهم إلاّ ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين». [204] وإذا كان هذا التفاوت بين العقلي والحسي ممكنا في المجال الشّاهد فما بالك به في اللاحسي الغائب مثلما هوالشأن في العقول السماوية ؟

---

(203) المصدر نفسه.

(202) وهو اعلى مراتب العقل عند ابن خلدون بعد العقلين «التمييزي» و«التجريبي» - المصدر نفسه، ص842.

(203) المصدر نفسه، ص994.

(204) المصدر نفسه، ص996.

وأمّا السبب العملي فبيّن ممّا أسلفنا ذلك أن أقصى ما يمكن أن يفضي إليه النقد الخلدوني منطقيا إنّما هو تعليق الحكم ارتيابا في وجود عقول سماوية لا إلغاء هذا الإشكال. ونعني بذلك أنّ هذا الالغاء لم يكن لسبب نظري مبين وإنّما لسبب عملي قاهر. فإذا سلمنا للعقل بإمكان سلامة هذا التمشي الذي يقوده من الشاهد إلى الغائب في المجال الفكري فكيف سننكر عليه ذلك في المجال الأخلاقي أو الدّيني ؟ كيف سننكر عليه مثلا ادّعاء بلوغ «السّعادة» بمستطاعه الذّاتي؟ وإذا أقررنا له بذلك الحق ألا يكون ذلك بما قد يؤدي به إلى جعل الشرع فضلا مستغنى عنه؟ لا سيما إذا وضعنا السّعادة - كما يفعل الفلاسفة - «في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس، بالنظر الفكري والاستدلال العقلي.[205] ذلك هو - على وجه الدّقة - ما يخشاه ابن خلدون الاشعري المنزع. فما كان للفلاسفة ان يزعموا «أنّ السعادة في إدراك الوجود على هذا النّحو من القضاء مع تهذيب النّفس وتخلّقها بالفضائل»[206] وما كان لهم أن يزعموا أن «ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته»[207].

وإذا قلنا - كما فعلت المعتزلة - بالاستحسان العقلي وبقدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر بمستطاعه الذاتي، وجعلنا السعادة شأنا عقليا صرفا ألا تكون تأولنا الآخرة بما لا يرضى الفقهاء[208] ولا شكلا من

(205) المصدر نفسه، ص994.

(206) المصدر نفسه ، ص994 - 995.

(207) المصدر نفسه، ص995.

(208) انظر أيضاابن طفيل، حي بن يقظان، دار الشرق، بيروت،1968 ص 68 -69 حيث يبين المؤلف أن «الشقاء» جهل وأنّ السعادة معرفة في الدّارين.

أشكال التدين ؟ [209] وإن لم يكن في ذلك ما يمس الإيمان الدّيني أو يفسد العقيدة ؟

وبذلك يتجلى لنا أنّ السبب الأقوى في تحديد موقف ابن خلدون من العلم الطبيعي عامّة ومن أشكال الدنياميكا السماوية خاصّة إنّما هو سبب من قبيل عملي إيماني فإذا كانت «العقلانيّة» مفضية إلى ترميز المعطى الدّيني وجعله تابعا للحكمة، ألا يحسن بالمؤمن تجنبا لمذهب من «أضله الله من منتحلي العلوم»[210] كابن سينا والفارابي أن يعرض عن النّظر في الطبيعيات جملة إذ هو «من ترك المسلم لما لا يعنيه»[211] ولأن مسائل هذا العلم، لا تهمنا لا في ديننا ولا في معاشنا فوجب علينا تركها.[212] ولم تفسر حركات السماء حين يكفي وصفها لحاجاتنا العمليّة ؟ ! ولم النفاذ إلى العلل الباطنة حيث نجد كفايتنا في المعطيات الظّاهرة ؟ !

وبصرف النّظر عن حقيقة ذلك «الوجوب» الذي وضعه ابن خلدون فإنّه ينتهي موضوعيا إلى ما انتهى إليه «الوجوب» المماثل عند أ. كونت، أي الدعوة إلى إيقاف حركة العلم بالنهي عن طلب معرفة الطبيعة الفيزيائية

---

(209) إذا قلنا بأن العقل قادر على إدراك حقائق الأشياء مكنا له من إدراك السعادة بفطرته وإذا حصل ذلك الإدراك للنفس «حصلت لها البهجة واللّذة» (المصدر نفسه ص995) وعلى هذا يكون «الجهل (...) هو الشّقاء السّرمدي وهذا هو عندهم معنى النعيم والعذاب في الآخرة (ص995). ذلك - على الأقل - ما كان يذهب إليه أبو حيّان التّوحيدي . أنظر المقابسات ، المقابسة الخامسة والثّلاثون ص86 -87 حيث يجيب أبو حيان عن تعجّب أحدهم من أمر أهل الجنة كيف لا يملون النعيم إذ هم باقون «أبدا هناك لا عمل لهم إلاّ المأكل والشّرب والنّكاح» ؟ فيقول : «إنّما غلب عليه هذا التعجّب من جهة الحس لا من جهة شيء آخر وهكذا كل ما فرض بالحس أو لحظ بالحس لأنّه قد صح أن شأن الحس أن يورث الملال والكلال (...) وليس كذلك الأمر في المعاد إذا فرض من جهة العقل لأن العقل لا يعتريه الملل ولا تصيبه الكلفة ولا يمسّه اللّغوب».

(210) ابن خلدون . المصدر نفسه، ص995.

(211) المصدر نفسه، ص996.

(212) المصدر نفسه . ص997.

والكيمياوية للأجرام السماوية بعد نيوتن وبتحريم إثارة اشكال الدينياميكا السماوية قبل نيوتن إذ هو من قبيل «خبط (...) من أضله الله»[213].

كيف لنا أن نفهم «وجوب الترك»[214] الذي ذهب إليه ابن خلدون ؟ ثلاثة أسباب تظاهرت على وضعه حدا لا يتخطى : الخبرية الإبستيمولوجية والظاهرية الأنطولوجية والنفعية القيمية «تماما كما هو الشأن عند كونت والغزالي. الأولى تقصرعلم الفلك على «الهيئة وهي تقنية حسابية لا علاقة لها بالحقيقة. والثانية ترد الموضوعات السماوية إلى ظواهر يمتنع إدراك باطنها امتناعا أصليا، والثالثة تنصب ما ينفع في «المعاش والمعاد» أي تحصيل «السعادتين» حدا فاصلا بين ما يتاح طلبه وما يجب الالتفات إليه.

ثلاثة أسباب متظاهرة وثلاثة ضحايا منكسرة : عقل يشد، مغرسا ومدى - إلى الحسي ويكره بالتالي على أن يقنع من الوجوه بقشرته عزاؤه ان ينهي قوله بعبارة «والله أعلم» وكأن الله ليس دائما أعلم حتى ولو علمنا. وإنسان يلزم بمسلك واحد إلى «السعادة» سواء دارت على معنى الفوز بالدارين في الريبة الإيمانية على ما هو الشأن عند الغزالي وآبن خلدون، أو على معنى انجاز «التقدم» في الريبة الوضعية كما هو الشأن عند أ. كونت. فالأولى لا ترى «النجاة» إلا فيما ذهب إليه وما خلاه فمن انشعابات «الضلالة» والثانية تعلي آخر مراحل التاريخ فإذا هي

(213) المصدر نفسه ، ص995.

(214) المصدر نفسه ، ص997 . وهو «وجوب» ما لا يجب أصلا بإعتبار أن العلم ليس من طبيعة الإيمان فضلا عن أن إلزام العقل بشيء، ما لايمكن أبدا ان يكون شهادة لصحة ما ألزم به . فقد أسكتت الكنيسة غاليلي ولكن ذلك لم يقم دليلا على أنه كان خاطئا. ذلك معنى نفذ إليه باسكال Pascal كما يبدو من رسالته إلى الأب انات بتاريخ 24 مارس 1657 حيث يقوله : « ... وعبثا أيضا كان حصولك من روما على قرار ضد غاليلي يقضي بإدانة رأيه المتصل بحركة الأرض، فليس ذلك ما سيشهد لبقائها ساكنة إذ لو كان لنا من الأرصاد الثابتة ما يدل على أنها هي التى تتحرك فلن يمنعها البشر مجتمعين من أن تتحرك ولن يمنعوا انفسهم أيضا من التحرك معها...» انظر
B.Pascal, Les Provinciales, XVIII, lettre écrite au R. P Annat, In Pascal, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliotheque de la Pleiade, 1959, P900

منتهى ما يمكن الانتهاء إليه فتتكسر أمواج «التقدم» على شاطئ «النظام». فلا عجب إذا أن ينطلق ابن خلدون وكونت من التاريخ لوضع حد للتاريخ باسم المتعالي الإيماني أو «الإنسانيّة»..

غير أنّ حركة التاريخ عامّة وتاريخ العلم الفلكي خاصة كانت على غير ما رآه ابن خلدون وكونت إذ لم يتوقف العلم عند الحد المسطور له ولا فسد إيمان ولا ضاعت «إنسانيّة» ذلك أن مبحث «العقول السماوية» من جهة ما هومتعلّق بالعلم الميكانيكي أفضى عند الآخذين به إلى أكبر ثورة علمية شهدتها البشرية. فكان «التقدم» في اتجاه الإباحة لا المنع وعلى سياق ما يقتضيه العقل وفقا لمستطاعه الذاتي يخطئ ولكنه يصلح أخطاءه فلا تورثه العجز وقد تستهويه الأوهام ولكنه يتجاوزها فلا تورثه اليأس ذلك أن تاريخ العقل إنما هو تاريخ عثراته وانتصاراته معا. وشتان بين «المستحث الداخلي» يدعو إلى النقد الذاتي فتكون منه قوة على مغالبة العوائق والتزام بحدود يضعها العقل بنفسه كما هو بين عند كانط وبين رقابة خارجيّة تكرهه على صمت لا يمنع انتهاكه شيء كما هو الشأن عند الغزالي وابن خلدون وهيوم» (D.Hume). وانهزام الحدود الكونطية لم يكن أقل وضوحا من انهزام الحدود الخلدونية الغزالية.

لقد كانت نظرية «النفوس الفلكية» الجواب «العلمي» المحدد تاريخيا عن سؤال العلل الفاعلة في السماء قضاء بأن كل «متحرك فله محرك» وهي «مقدمة عقلية»[215] كما يقول الغزالي وهو الجواب الذي تضمنته أهم مؤلفات أرسطو سواء كتاب «السماء» أو «الفيزيا» أو «الميتافيزيقا» وقد توارثت الأجيال السؤال بمقدماته والجواب بنتائجه منذ يحي النحوي وبطليموس حتّى ابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وبعض علماء عصر النهضة مرورا بعلماء أوروبا اللاتينية المسيحية الذين حذوا في هذا المجال كما في غيره حذو العرب «حذو النعل بالنعل إلا في القليل».

---

(215) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص174. نصرف النظر عن سؤال ما إذا كانت تلك المقدمة عقلية بالفعل أم هي تجريد ناتج عن التجربة المباشرة.

ويوجب تبين خطورة هذا الإشكال ابستيمولوجيا وتاريخيا بيان صلته بإشكال آخر لم يكن أقل إحراجا متعلق بعلم القذائف (La balistique) فالعلم الميكانيكي قبل الغاليلي كان يقوم على مسلمتين متلازمتين تقضي الأولى - كما رأينا - بأن كل متحرك فله محرك وتقضي الثانية بملازمة المحرك للمتحرك وإقترانه به لوجود الحركة ولبقائها معا كما هو الشأن في الرفع أو الدحرجة أو الدفع أو الجذب. ويلزم عن هاتين المسلمتين - ضرورة - أن انفصال المحرك عن المتحرك يوجب انتهاء الحركة مثلما يوجب انتفاء العلة انطفاء الأثر. وعن هذه البنية النظرية ينتج تساؤل حارت فيه الإنسانية قبل غاليلي، إذا كانت الحركة - وجودا وتواصلا - معلولة لفعل المحرك في المتحرك باقتران، فكيف نفسر تواصل حركة القذيفة بعد انفصال المقذوف عن القاذف يدا كان أو منجنيقا أو مدفعا ؟

تلك مفارقة بين مسلمات العقل ومعطيات التجربة، إذ تقضي باستحالة تحرك المقذوف بمجرد انفصاله عن القاذف في حين تبين الثانية بداهة أن تواصل تلك الحركة إلى حين، أمر واقع. فإن تنكرنا لتلك المسلمات تنكرنا لبنية العلم ذاته على ما كان عليه في العصرين القديم والوسيط، وإن تنكرنا لتلك الوقائع عزفنا عن موضوع العلم نفسه. فكان لزاما إيجاد حل لهذه المفارقة تستوي به العلاقة بين العقلي والوقائعي....

وقبل أن يجيب علم غاليلي ببيان فساد تلك المسلمات على ما تلقانا به من بداهة، وزيف تلك الوقائع على ما لها من حضور في الحس، اجتهد العقل العلمي في إطار تلك المسلمات والوقائع، لإيجاد الحل المنشود الذي دار ـ عامة ـ على معان أربعة نكتفي بذكر إثنين منهما لصلتهما الوثيقة بما نحن فيه، أي الدنياميكا السماوية، ولنا أن نصوغها بعبارات فخر الدين الرازي لما فيها من الدقة والاختصار معا :

1) المحرك «يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع أسرع فينجذب معه الجسم الموضوع فيه»[216].

2) «المحرك يفيد المتحرك قوة محركة إلى جهة مخصوصة ثم إن تلك القوة لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم إلى حيزه الأصلي»[217].

حلان ممكنان - على تقابلهما - لمشكل واحد. الأول ينيب الوسط عن المحرك الأصلي فيجعل منه قوة محركة، والثاني ينيب المتحرك نفسه إذ يجعله يستبطن القوة المحركة التي لا تفنى إلا بفعل «مصادمات» الوسط الذي توكل إليه وظيفتان متضادتان، فهو محرك في الحالة الأولى وهو مانع في الحالة الثانية.

وللقائلين بالحل الثاني أن يعيبوا على الحل الأوّل مناقضته لأبسط معطيات التجربة حيث ان الهواء يعيق الحركة ولا يحفظها ولذا فضلوا القول باستبطان المتحرك وسموها قوة «مستفادة» أو «منطبعة» (vis inpressa) عن المحرّك الأصلي ونسبوا إليها تواصل حركة القذيفة مدة معلومة ومسافة محسوبة بعد انفصالها عن المتحرك وبذلك يكون التوفيق بين «ضرورات» العقل القاضية بأن كل متحرك إلا وله محرك مقترن به ومعطيات التجربة.

وقد سمى العلماء تلك القوة المستفادة عن المحرك الأصلي «ميلا» أو «impetus» بها يجاب عن سؤال علة حركة القذيفة منشأ وبقاء إلى حين، كما يجاب بالعقول عن علة حركة الأجسام العالية منشأ وبقاء سرمديا عند الاغريق، وإلى حين وان طال، في الملة الإبداهيمية القائلة بالخلق والبعث.

---

(216) فخر الدين الرازي «المباحث المشرقية»، الجزء الأوّل، ص633 قارن ذلك بما كتبه نيوتن. أنظر الهامش 190.

(217) المصدر نفسه، ص633.

غير أن وحدة الوظيفة التفسيرية لا يحجب الاختلاف النوعي بين المحركين ،تبعا لاختلاف الحركات في العالمين السفلي والعلوي. فللميل أو impetus كما تقول أوروبا اللاتينية، قوة يتعاقب عليها الوجود بالقوة والوجود بالفعل فهي بالتالي من عالم الظواهر ضرورة ، أما ،العقل، أو ،النفس الفلكية، فهي فعل محض Actus purus كما أسلفنا. ولذلك فإن التمامي الوظيفي بين المحركين لا يسمح بتوحيد علم السماء وعلم الأرض ولا بإنشاء ميكانيكا تخضع العالم كله لقانون واحد كما سيفعل نيوتن لا حقا، إذ يبين أنّ سقوط الأجسام نحو مركز الأرض ودوران الأجرام السماوية حول الشمس، وحركة القذيفة، وإطلاق الأقمار الصناعية هي ظواهر متعددة في نظر الحس ولكنها واحدة في نظر العقل، على معنى أنّها تموضعات مختلفة لقانون رياضي فيزيائي موحد.

وبديهي أن تتطلب صياغة ذلك القانون الكوني رفع ثنائية الأرض والسماء تأكيدا لتجانسهما أنطولوجيا وتجاوز التمييز بين علمي الفلك والفيزيا ابستيمولوجيا، وبالتالي ترك التفريق المتوهم بين القوى السماوية والأرضية في المقاربة الديناميكية وهي الخطوة الجريئة التى قام بها البطروجي حين أجرى لأول مرة قانون الميل على ،عالم ما تحت القمر، و،عالم ما فوق القمر، معا.

ففكرة ،الميل، من حيث هي دالة على قوة مستفادة من المحرّك الأصلي استخدمت لتفسير تواصل حركة القذائف عند من لم يرضهم الحل الأرسطي بدءا بيحي النحوي[218] فابن سينا[219] والفخر الرازي[220] وابن

---

(218) P. Duhem, Le système du monde, Tome 5,ChapitreVI, P360-366

(219) ابن سينا الشفاء، الطبيعيات - المقالة الرابعة ، الفصل الرابع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة1983، ص324 -329.

(220) المباحث المشرقية، الجزء الأوّل، الفصل السّادس والخمسون، ص633 -635.

باجة [221] ومن تتلمذ عليهم من علماء أوروبا في العصر الوسيط [222] وأبرزهم ج.بيريدان J.Buridan [223] أول عميد لجامعة السربون أول جامعة أوروبية حتى غاليلي[224] ونيوتن[225] في مبتدا حياتهما العلمية

---

(221) أنظر ما كتبه بشأنه غاليلي في :

Galileo Galilei, On Motion and on Mechanics, Translated with introduction and notes by Le Drabkin, Madison, The University of Wisconsin Press, 1960

(222) في أن اوروبا اللاتينية المسيحية تتلمذت على العرب بالمعنى البيداغوجي الأولى للفظ هي المقالة التي دافع عنها كواريه ولابلاس في :

A. Koyré, Etude d'histoire de la pensée scientifique, Paris , Gallimard, 1973 , p25
Pierre-Simon La place: Exposition du systéme du monde, Paris, L'an IV de la République Française, Tome premier, volume II, livre cinquième, chapitre IV P 245

يقول لا بلاس : " للعرب تدين أوروبا بأولى أشعة النور التي بددت ما لفها من ظلمات مدة تزيد عن الاثني عشر قرنا. لقد كانوا شيوخنا كما كان المصريون في ماضي الزمان شيوخ اليونانيين...".

وفي هذا الإطارالعام يرى أ. كونت أن مغرس ثورة لوثر Luther وبالتالي بداية نهضة أوروبا إنما هو «نتيجة ضرورية لتقدم العلوم التجريبية التي أدخلها العرب إلى أوروبا .أنظر المقدمة العامة التي استهل بها كونت مخططة.

(223) P.Arnaud, Politique d'Auguste Comte, Paris, A Colin, 1965 P94.
P. Duhem, Le systeme du monde, Tome T VIII. Chapitre X, PP 200-225

(224) ليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن غاليلي كان على علم بمواقف العلماء العرب من هذا الإشكال الديناميكي ولا في أنه انتصر لذلك الموقف ورفض التفسير الأرسطي. انظر في ذلك :

- Galiles Galilei, On motion and on Mechanics, Chapter 9, p38-39 .
- Osler, Galileo, Motion and essences, in ISIS, Decembre 1973, P506.

(225) أنظر ما كتبه نيوتن الشاب سنة 1661 في مسألة تواصل الحركة القسرية بعد انفصال المتحرك عن المحرك :

« Violent motion is continued either by the air or by force impressl or by natural gravity in the bordy moved. Not by the aire, sincethe aire crowds mor uppon the things projectes before, than behind , and must therefore rather hinder it(...) The motion is continued by a force impressi because the force must be communicated from the mover int the mov»

ورد ذلك الآثار التي انتخبها هاربفال في :

John Herivel, The Background to Newton's Principia, A Study of Newton's Dynamical Researches in the Years 1664 -1684, Oxford, At The Clarendon Press, 1965 p. 121-123

على الاقل أي قبل التوفق إلى صياغة مبدأ العطالة على نحو ما فعله ديكارت في كتابي «العالم» و «المبادئ»[226].

غير أنه ما من أحد قبل البطروجي راودته تحويل «العقول» أو «الملائكة» السماوية إلى مجرّد «قوة مستفادة» أو «ميل» هو من طبيعة الميل الذي يحرك القذائف. يقول البطروجي فيما أورده دوهام من نصوص مترجمة عن اللاتينية[227]: «يكون الجسم الأعلى قد انفصل عن القوة التي منحها للأفلاك السماوية كما يكون من رمى حجرا أو سهما قد انفصل عن تلك الحجارة أو ذلك السهم. ولا يبقى هذا الرامي مقترنا بالقوة التي منحها للحجارة أو للسهم قصد تحريكه، فهو يواصل تحريكه ولكن بواسطة قوة تبقى منطبعة في الحجارة أو السهم بعد أن يكون القاذف قد قذف. وعلى قدر ما يبتعد السهم عن محركه تضعف تلك القوة. وكما أن تلك القوة تفنى عندما يسقط السهم كذلك تتضاءل باستمرار القوة التي يمنحها المتحرك الاسمى للأفلاك تحته حتّى تبلغ الأرض التي تبقى ساكنة سكونا طبيعيا».

لقد ظلّ البطروجي وفيا لأرسطو لا بالقول بسكون الأرض وحده، بل أيضا برفضه لفرضيتي أفلاك التدوير(épicycles) والدوائر الخارجة عن المركز (excentriques) اللتين لجأ إليهما بطليموس «لإنقاذ الظواهر السماوية» منتصرا مثل ابن الهيثم[228] وكوبرنيك[229] لنظرية الكرات وحيدة المركز (Sphéres homocentriques) المتوارثة

---

(226) René Descartes, Le Monde ou le Traité de la lumière, Oeuvres, publiées par Adam et Tannery, Volume XI, Paris, Vrin 1996, P38 - Principes de la philosophie, opcit, Seconde partie, Chapitres 39,40 et 41 P 85-87.

(227) P.Duhem, Le système du monde, Tome VIII, P173.

P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci, troisiéme serie, les précurseurs parisiens de Gallilée, Paris, Hermans, 1909,p 191

(228) الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971، انظر بالخصوص نقده لخروج بطليموس عن مبدأي استدارة الحركات السماوية واستوائها، أي انتظامها ص 15-20.

(229) N. Copernic, Des révolutions des orbes celestés, Traductions avec introductions et notes par A. Koyré, Paris, Felix Alcan, 1934, P41

عن قدماء الإغريق مثل هيبارك Hipparque [230] وأودوكس Eudoxe [231] وقد يحق لنا اعتباره لم يضف شيئا يذكر في علم الفلك الرياضي[232]. ولكن لا يمكن أن نهمل قياس ما يجري في السماء على ما يجري في الأرض باعتبارها عملية تهيء فعليا لنشأة علم ميكانيكي كوني موحد ولفيزيا سماوية ستشهد انطلاقتها الفعلية بظهور «الرسول السماوي» لغاليلي سنة 1610 الذي مكن للإنسان أن يرى تضاريس القمر وأقمار المشتري وغيرها من الظواهر الدالة حسيًا وعقليا على أن لا معنى للفصل بين «عالم ما تحت القمر» و«عالم ما فوق القمر» ولا بمركزية الأرض[233].

وقد بين دوهام بما فيه الكفاية ما آلت إليه هذه الفكرة مع بيريدان J.Buridan الذي نقل في سياق بطروجي الميل الأرضي إلى السماء معفيا بذلك «العقول» و«الملائكة» من وظيفة حملتها قرونا. يقول بيريدان: «ثمة فرضية لا يمكنني دفعها برهانيا، تذهب إلى أن الإلاه قد يكون، منذ خلق العالم، حرك السماوات حركات مماثلة للتي هي لها اليوم، إذ طبع فيها يومئذ ميولات بها يتواصل تحريكها على انتظام. ولما كانت تلك الميولات لاتلقى أية ممانعة مضادة لها فإنها لا تفنى ولا تكل. ونحن نقول كذلك ان حجرا قذف في الهواء إنما يتحرك بعد مغادرته اليد التي قذفته، بميل انطبع فيه، غير أن الممانعة الكبيرة المتأتية في وقت واحد، من الوسط ومن

---

(230) P. Duhem, Le systéme du monde, TI, P452-460

(231) j.L.E. Dreyer, A History of Astronomy From Thales TO Kepler, New-York, Dover Publications, 1953 (Second Edition), Chapter IV, p 87-107.

(232) Jean Vernet et Julio Samso, Les developpements de la science arabe en Andalousie, in, Histoire des sciences arabes, sous la directions de Roshdi Rashed, Paris, Seuil, 1997, VolumeI, p 295.

(233) Galilée, Le Messager Céleste, Paris. Les Belles Lettres, 1992) Voir aussi Hamadi Ben Jaballah, Le Formation des Concept de force dans la physique moderne, Thèse pour le Doctoral d'Etat, Faculté des sciences humaineset sociales de Tunis Volumel, Premier partie, Section première, Chapitre premier.

نـــزوع الحجـــر إلى مـوضع آخر، تضـعف ذلك الميل بإسـتمرار حـتى افنائه»[234].

وليس لنا أن ندعي ـ كما ذهب إلى ذلك دوهام ـ أن مفـاهيمنا العلمية الحديثة ـ العطالة الديكارتية[235] وكم الحركة[236] والجاذبية النيوتونية[237] قد خرجت يسيرا يسـيـرا من تلك الحدوسات. بل الأقرب إلى الحق - ابستيمولوجيّا وتاريخيّا - أنها خرجت عنه إذ كان لزاما مراجعة مجمل المصادرات والبـديهيات التي قام عليها العلمـان الفيزياني والفلكي قبل غاليلي، وإعادة صياغة المفاهيم التي يشتغلان عليها مثل الحركة والسـرعة والتسارع، والخلاء، والملاء والثقل والكتلة، والجبذ والنبذ.... وقد أفضت تلك المراجعة الجذريّة الشـاملة إلى تأسيس العلم تأسيسـا جـديدا ـ مـوضوعـا ومنهجا ونتائج ـ على نحو ما اقتضته الثورة الكوبرنيكيّة ممّا لايتسع المجال هنا لتفصيل القول فيه[238].

غير أن ثورة نظرية - بلغت من العمق ما بلغت ـ لا بد أن يهيأ لها. وفي تقديرنا أن المساءلة العلمية الصرف المتعلقة بحركة القذائف ودوران الأفلاك السـماوية بحثا عن «عللها» كان ممّا هيأ فعلا لتلك الثـورة بإنشـاء فكرة «الميل» impetus مع يحيى النحوي وابن سينا وابن باجة الخ... بحل

(234) أورده دوهام في : Le Système du monde,T VIII, P 328-329.

(235) المرجع نفسه، ص331.

(236) المرجع نفسه، ص332.

(237) المرجع نفسه، ص340.

(238) لمزيد التعمق في أشكال العلاقة – اتصالا وانفصالا – بين الثورة العلمية الحديثة وأشكال العلم التي سبقتها سواء عند الإغريق (أثينا) أو عند العرب (بغداد) أو أوروبا اللاّتينية المسيحية (باريس) يمكن الرجوع إلى ما كتبناه بإيجازفي تحولات العلم الفيزياني ومولد العصر الحديث. المؤسسة الوطنية للترجمة والتوثيق والدّراسات ، بيت الحكمة ، تونس 1986. طبعة ثانية عن دار سراس للنشر تونس1995 وعمقنا النظر فيه في :
Hamadi Ben Jaballah, La formation des Concepts de force dans la physique moderne, Contribition à une Epistémologie historique, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Tunis 1995.

الأشكال الأوّل ثم نقل ذلك «المفهوم» إلى السماء مع البطروجي ثم بيريدان ومن تتلمذ عليه حتى بينيدتي Benedetti وغاليلي[239].

ولئن لم تكن فكرة الميل اغراقا في التشبيهية[240] من فكرة «النفوس» أو «العقول» السماوية، فإنها لم تكن دالة على كائن مقدس او ذات ميتافيزيقيّة متعالية وإنّما على معنى قابل مبدئيا - على الأقل - للقياس والتجربة. فكلنا «يعرف» أنه متى أردنا رمي حجارة إلى بعيد، فإلى أبعد، كان علينا أن نديرها في مقلاعنا أكثر فأكثر حتى «تمتلئ ميلا» فتكون المسافة المقطوعة أطول. ونحن «نعرف» بالحدس التجريبي أن مقدار ذلك الميل يتناسب أيضا مع «عظم» تلك الحجارة إلى غير ذلك من هذه «المعارف الحدسية» التي تتيحها فكرة «الميل» وتمتنع مع «العقول».. والأخطر من ذلك كله أنها تبقى على الإشكال قائما وتترك باب الاجتهاد مفتوحا ولو لم نتوقع منه نفعا أو ننتظر منه «سعادة».

ولقد كانت تلك الفكرة بالفعل الباب الذي طرقه العلم مع البطروجي حين تبين له أن مدخل «النّفوس الفلكية» لم يكن المدخل الملائم بصرف النظر عما يعني «المسلم في معاشه أو معاده» أو لا يعنيه ودون التفات إلى امكان معرفة ذلك أو استحالته إلا بعين الشرع كما ذهب إلى ذلك تحكما ابن خلدون بعد الغزالي على جهتي المنع واللامتناع معا، دون أن يكون في ذلك ما يوجبه العقل النظري أو ما يمليه واجب حفظ

(239) للتعرف على بينيدتي وعلاقته بغاليلي انظر :

A. Koyré, Etudes galiléennes, Paris, Herman. 1966, 47-79

(240) وهو ما اجتهدنا في اجلائه في العمل المشار إليه :

La formation du concept de force. Volume II, 2è partie, Chapitre III. PP 456-470.

العقيدة [241] أو حتى بمجرد اتقاء أسباب التيه في ضروب من الدجل لا سيما وأن ابن خلدون لم يكن واضح الموقف، مما يدعو فعلا إلى التشنيع وإظهار فساد المنتحل ،كعلم أسرار الحروف، [242] أو علم ،السحر

---

(241) ما من ضرورة تدعو إلى تفسير حركة السماوات بالملائكة أو العقول لأن الانجيل لم ينص على ذلك كما يقول بيريدان (أنظر دوهام المرجع المذكور VIII، ص 329) وليس في القرآن ما يمنع اعتبار الملائكة مسخرة لتلك المهمة بل أن بعض آياته يمكن تأويلها على هذا المعنى كما يقول الرّازي (المصدر المذكور، ص 622) ، وما يمنع عقليا وإيمانيا على حد سواء من أن تمتلئ السماء ملائكة مختلفة وظائفها ؟ فقد عمر الاله قعر البحار المظلمة وجو الهواء الرقيق والبراري اليابسة والاجام والجبال، فكيف يليق بحكمة الباري جلت قدره ترك (فضاء الأفلاك وسعة السماوات) فارغة مع شرف جوهرها ؟ (أنظر القزويني، عجائب المخلوقات ، النظر الثاني عشر ص 41).

(242) يبدو أنّ الاهتمام الذي أولاه في المقدمة لهذا العلم ليس اهتمام عالم الاجتماع الذي يصف الظواهر الاجتماعية القائمة بما أمكن من موضوعية وحياد بل الأقرب إلى الحقيقة أنه اهتمام المصدق لما بين يديه من آثار وممارسات في هذا المجال على أن لا يفضي به ذلك إلى انتهاك مقدس ما، كأن تقسم سور القرآن تقسيما، غريبا منكرا، (المقدّمة ص 841) أو إلى التزام صريح بما يزعم أهل هذه الصناعة الذين يروى عنهم الأعاجيب ببعض الاحتراز الشرعي ولكن دون نقد عقلي معمّق. ولعل ما يشير إلى أن ابن خلدون كان أقرب إلى التصديق منه إلى التكذيب الحجم الذي أخذه هذا المبحث في المقدّمة إذ هو يكاد يكون من أطول الفصول (ص 936-937) ثم أن النظر في المسألة اجتماعيا يكاد ينعدم فضلا عما فيه من تصريح لا صلة له أصلا بعلم الاجتماع ولا بالتاريخ وإنّما بما يمكن أن يكون ،الموقف النظري، الفصل إذ يقول آخر النص : ،والذي يجب أن يعتمد في أمر الكيمياء، وهو الحق الذي يعضده الواقع إنها من جنس آثار النّفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة أما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيرة أو من نوع السحر إن كانت النفوس شريرة فاجرة، (ص 981) وكأن المهم عند ابن خلدون ليس إلا أن لا ،يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية، ص 992.

والطلسمات»[243] لما فيهما من ادعاء النفاذ إلى «الغيب» والتأثير في البشر والأشياء. ولئن لم يدنها صراحة مثله في ذلك مثل الغزالي، فلأن هذه الممارسات لا تستند إلى «العقل» وإنما إلى «ما وراء العقل» أو إلى ما «فوقه» وهي لا تفعل بأسباب «طبيعية» وإنما بامداد «روحاني» وكأن مجرد وجودها دال بذاته على فعلية ما تدعيه وبالتالي على محدودية العقلي وربما تفاهته وبؤس ما ينتهي إليه من علم ! !.

ولنا أن نتساءل عما إذا كان تتفيه العقلي من ضرورات قيام الغيبي، إذ لم يكن الغزالي ولا ابن خلدون أشد انتصارا «للغيبي» من كبلار أو نيوتن. فالأول كان فلكيا يدين له علمنا بفتوحات لم يسبقه إليها احد ولكنه كان أيضا منجما نشفق عليه اليوم من سذاجته البدائية[244]. والثاني عد بحق «موسى العصر الحديث» وكأن الإله أطلعه على «اللوح

(243) مرة أخرى لا يبدو لنا ان ابن خلدون يباشر هذه الظاهرة الانسانية مباشرة عالم الاجتماع أو المؤرخ او الفيلسوف الناقد. فهو يبدأ هذا الفصل ببيان مكانة هذه الممارسة في الشرع دون أن يحرمها صراحة (ص923-924) ويذهر بعض أصولها التاريخيّة عند النبط والسريانيين والكلدانيين والمسلمين... ثم يقترح " مقدمة تبين" حقيقة السحر(ص925) استنادا إلى «خواص» النفوس المتبرية الساحرة ويصنفها إلى «مراتب ثلاثة» (ص925) بحسب قوة تأثيرها ونوعيته (ص926) وينتهي إلى سؤال اختلف فيه الفقهاء هل السحر «هو حقيقة أو إنما هو تخييل» ؟ (ص926) ويتخذ لنفسه موقفا : «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من اجل التأثير الذي ذكرناه» (ص927) ومختلف الشواهد التي يأتي بها ابن خلدون دالة على انه لا يعتبر «وجود» السحر من حيث هو مجرد ظاهرة اجتماعية بل من حيث هو ممارسة لها تأثير فعلي على الناس والأشياء عن غير طريق «الأسباب الجسمانية الطبيعية» (ص632) أي «على غير المجرى الطبيعي» (ص931) فإذا وضعنا ذلك امكننا أن نفهم على المنوال الخلدوني كيف انه «قد يوجد لبعض المتصوفة واصحاب الكرامات تأثير أيضا في أصول العالم (...) بالامداد الالهي» (ص933) وكيف تكون «الاصابة بالعين» (ص935) إلى غير ذلك من الخرافات التي تنتشر حيث غاب التنوير أو عجزت الممارسة العلمية.

(244) لم يكن من الضروري أن يجوب كلود ليفي ستروس أرجاء الارض بحثا عن خصائص «الفكر المتوحش» إذ كان يكفيه ان يقرا بعض آثار كبلار لتتجلى له محددات ذلك الفكر وخصائصه. انظر في هذا المعنى:
Simon, kepler astronome, astrologue. Gallimard, Paris, 1979

المحفوظ،[245] ومكن له من «نواميسه»، ولكنه كان في الوقت نفسه على درجة عالية من التخريف جعلته ينخرط في ممارسات «الشيمية» سرية هي من عمق القرون الخوالي[246] تماما كما نجد عند ابن خلدون اسطع آيات العقلانية الواثقة من نفسها إلى جانب بقايا فكر أسطوري يلقي ظلالا كثيفة على الجانب النير من أعماله.

غير أنه ثمة فوارق لا بد من الوقوف عليها. ففي حين تعتبر «الأسرار» و«العجائب» و«الخواص» التي تحدث عنها الغزالي أو ابن خلدون حدا ينخرم دونه الجهد العقلي، وينزل بنتائجه إلى منزلة «الظن» أو مجرد «الصناعة» النافعة، فهي دالة عند كبلار مثلا على سلطان العقل الإنساني، وكأن أكبر معجزات الإلاه أن جعله قادرا على النفاذ إلى ثنايا الوجود، وسبر أغواره العميقة سبرا يمكن له من امتلاك الحقيقة أو - على الأقل - من الفوز بالوجهة الصحيحة التي في أفقها يكون البحث عنها. ذلك أن العقل عند الغزالي أو ابن خلدون سواء في شكله «التمييزي» أو «التجريبي» أو «النظري» متكون عن الحسي مشدود إليه. أما عند كبلار فهو متعال عن الحسي ولكنه قادر على أن ينساب فيه انسياب «النفس الإلهي» في الطين الادمي.

كيف لنا أن نفسّر استيلاء الأشكال الهندسية وهي عقلية صرف على الظواهر الحسيّة ؟ كيف تفسر مثلا الشكل السداسي الذي يتخذه الثلج أو حب الرّمان أو نخروب شمع النحل ؟ [247] فلا الضرورة المادية الالية [248]

---

(245) اقترح الشاعر الانجليزي بوب Pope أن يكتب على مشهد قبر نيوتن ما يلي :
Nature and Nature's laws lay hid in night
God Said, let Newton be! and all was light!

(246) Hamadi B. Jaballah, Op.Cit, Volume III, Troisième partie, Section deuxième, Chapitre Iv, &1 pp 907-913, et Section troisième , chapitre II &1, &2 et &3 , pp 981-1029. Voir aussi Loup Verdet, La malle de Newton, Paris, Gallimard, 1993 .

(247) ذلك هو «السر» الذي خصص له كبلار كتابا بعنوان :
J.Kepler, L'Etrenne ou la neige sexangulaire, Traduction de R.Halleux, Paris, Vrin, 1984.

(248) المصدر المذكور، ص 63.

ولا المصادفة [249] ولا حاجة الكائن الحي إلى التأقلم مع وسطه [250] تكفي [251] للوقوف على ذلك السر حتى لو أضفنا إليها بعض العلل الغائية فادعينا أن ذلك الشكل أصلح للنحل إذ يمكنه من خزن أكبر قدر من العسل [252] أو أن بناءه أيسر [253] إذ لو كان الأمر كذلك لما أدركنا لم وقف النحل عند هذا الشكل وله في مسكن مكور منافع أفضل وراحة أكبر !.

واعتبار تلك العلل صحيحة لكن غير كافية، معناه أن البحث ينبغي له أن لا يتوقف عند علل مادية صرف، أو عند غائية قصيرة النظر تلقى بمتطلبات الحاجة البيولوجية على بنية الوجود. فالعلم مدعو إلى اقتحام الظواهر الحسية للنفاذ إلى باطنها اللاحسّي وهو ما جعل كبلار يعتبر مثل علماء عصر النهضة عامة [254] أنّ في تلك الظاهرة «آية» أو «علامة» على «علة فاعلة» يسميها «القوة المصورة»، و كأن مسيرة العقل من «الظاهر» إلى «الباطن» ومن «الواقعة» إلى «العلة» ومن الفيزيائي الحسي إلى الميتافيزيقي اللاحسي مسيرة هادئة لا تنقطع.

---

(249) المصدر نفسه، ص 56. يرى كبلار أنه لا يمكن رد هذه الظاهرة إلى المصادفة لأنه لو كان الأمر كذلك فلم لا تكون قطع الثلج ذات أشكال مختلفة رباعية وخماسية... أي أن انتظام الظاهرة دال على علة منتظمة الأثر.

(250) كان تعلل ذلك بحاجة صغار النحل إلى مسكن يلائم طراوة أجسامها وهو ما يتوفر في فضاء تكون زواياه كثيرة عددا ومنفرجة كيف فهو أقرب ما يكون إلى الشكل الكروي وأفضل من المكعب حيث تكون الزوايا قليلة العدد وحادة فضلا عن أن قاعه المسطح لا يلائم جسم النحل المكور. المصدر المذكور ص 64.

(251) لا ينكر كبلار ما في تلك التفاسير من المعقولية ولكنه يعتبرها غير كافية. المصدر المذكور. ص 63.

(252) المصدر نفسه ، ص 63.

(253) المصدر نفسه، ص 64.

(254) انظر في هذا المعنى ما كتبه فوكو في الصفحات الأولى من الكلمات والأشياء وكذلك ياكوب في منطق الكائن الحي :

M. Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard. 1970, p 32-59.

F. Jacob, La Logique du Vivant, Paris, Gallimard, 1970, p37-41.

ما هي الآن تلك «القوة المصورة» أو «العلة الفاعلة» ؟ يجيب كبلار إنه لئن جبل النحل على أن يصنع بيته على هذا الشكل السداسي فلأن الرب طبع في غريزته ذلك «المثال»[255] تماما كما فعل بالنسبة إلى الثلج. فلا شمع النحل ولا جسمه الصغير الطري ولا حاجاته البيولوجية ولا الحرارة ولاالبرودة من حيث هي «علل مادية» بكافية لتفسير تلك الواقعة فوجب الاعتراف بأنه «ما يكون شيء إلا وله علة أعلى»[256] هي «علته الكافية» تلك التي وجدت منذ البدء في مخطط الخالق والتي انطبعت منذ تلك اللّحظة حتى يومنا هذا في طبيعة المجتمعات الحيوانية العجيبة[257].

وعلى هذا الأساس وجب اعتبار العالم كائنا حيا هو «صورة» أو «نسخة من الإلاه الخالق»[258] في ذهنه ومنه منبع هذه الأشكال الهندسية التي تستولي على الطبيعة، جمادا، ونباتا، وحيوانا ناطقا أو غير ناطق. ويلزم عن هذا التصور الميتافيزيقي - اللاهوتي اعتبار الهندسة من جهة ما هي القاسم المشترك بين كل الكائنات فطرية كما ذهب إلى ذلك افلاطون، أي مستقلة بوجودها، قائمة بذاتها، لا بالنسبة إلينا فقط بصفتنا مخلوقات وإنما أيضا بالنسبة إلى الخالق نفسه من حيث هو عقل مطلق. ومعنى ذلك أن ضرورات العلم واحدة سواء نظرنا إليها من جهة الانسان أو من جهة

---

(255) كبلار ، المصدر المذكور نفسه،ص 63.

(256) المصدر نفسه، ص 73.

(257) المصدر نفسه ص 73.

(258) المصدر نفسه، ص 73.

الإلاه، والمعقولات الإنسانية هي نفسها المعقولات الإلهية[259] مع فارق أساسي هو ان الإلاه يدركها حدسيا وفي غير زمان بينما لا يرتقي إليها الإنسان إلاّ بجهد ومعاودة تتزمن بها معارفه وتتنزل في مجال الكسب التاريخي الدائم التنامي[260]. وهو ما يفترض ضرورة القول بان العلم ليس ما يستمد من التجربة بل هو ما تكون به التجربة ممكنة وان الحسي عامة ليس ما يتقوم به العقلي مغرسا ومدى بل هو ما يعطي الحسي معنى إذ يدعوه إلى أن يشهد له على نحو ما ذهب إليه افلاطون وكوبرنيك وما سيبينه كانط لا حقا وان في مناخ فكري غير المناخ الكبيليري.

حمق إذ أن يطرح إشكال حدود العقل من منطلق الإفتراء على الإلاه فنحمله تبعات جهلنا ونلقي عليه بمسؤولية «كسلنا العقلي»[261] وننكر نعمته علينا بالحد تحكما من سلطان العقل، وإيقاف تطور العلم، وكأن التقوى لا تكون إلا بجهالة وكأن تعظيم الإلاه لا يكون إلاّ باحتقار الانسان حكما عليه بالإنشداد الابدي إلى «الظاهر» دون «الباطن» أو «السطوح» دون «الاعماق» أو «الحلم» دون «اليقظة» الابعون خارجي يسمى «الشرع» وكأن العقل نفسه ليس «شرع» الله الاكبر فينا.

---

(259) تأكيد موضوعية الهندسة انطولوجيا معناه أن الإلاه نفسه يخضع لها عقله إذ قضت حكمته أن يكون الحق جوهره وأرادته ذهنه ذاته. لذلك امكن القول بأنّ الإلاه خلق الأشياء وهو يتأمل الأشكال الهندسية وان تلك الاشكال وجدت لذاتها قبل " أن توجد في المصنوعات «الإلهيّة فهي بالتالي» قديمة «قدم» الفكر الالهي «نفسه والإنسان يتقبلها بمجرد أ يتقبل الروح أثرا إلهيا فيه. أنظر في ذلك :
J. Kepler, L'Harmonie du monde, Traduction de Jean Peyrou, Paris, Blanchard, 1979, P289-291 et p 2-3

(260) كيلار. المصدر نفسه، ص294.

(261) أنظر في معنى «الكسل العقلي» ما جاء في رسالة كانط إلى ماركوز هاتر M.Herlz بتاريخ 22 فيفري 1772 وذلك في : Correspondance par J.Kant , Paris, Gallimard 1986 p 93-99.
R. Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, VIII ,in Descartes, Oeuvres et lettres, Paris, Pléiade, p 64-65

ذلك هو النفس الغالب على العقل الحديث وهو يطرح مع كبلار وديكارت[262] ولنا في غاليلي ما يشهد لما ذهبا إليه إذ لم يفتأ يؤكد أن ما في الوجود أرحب ممّا في العقل وأثرى، وأن نسبة ما علمناه منه إلى ما لم نعلمه بعد، كنسبة اللاتناهي إلى التناهي[263] غير ان ما نعلمه منه على ضآلته عددا، إنما نعلمه على جهة الحقيقة واليقين، كما هو الشأن في علمنا بقضايا الحساب والهندسة حيث نرتقي إلى مستوى ،يضاهي من حيث اليقين الموضوعي العلم الالاهي[264] نفسه، بادراك وجهة ضرورتها، مع فارق كمي إذ أن الالاه يدرك جميع قضايا العلم الرّياضي، في حين إن الانسان لا يدرك إلا بعضها. وفارق كيفي هو أن الإدراك الاهي ،حدسي ولا متزمن، أما الادراك الانساني فنظري متزمن. وبالتالي واقع على التدرج والتنامي يسيرا يسيرا[265] على قدر ما يبذل من جهد لتحصيل العلم.

---

(262) ،أي ضرب من المعارف يقدر عليها العقل الإنساني، ؟ أو قل ،اي مدى يمكن أن تمتد المعرفة الإنسانية، ؟ ذلك هوالسؤال الذي علينا أن نطرحه على انفسنا ،مرة واحدة في الحياة، حتى نوفر على أنفسنا جهودا مضنية في غير محلها وتقيها التهور، انظر في هذا المعنى:

R. Descartes, Régles pour la direction de l'espri, VIII, in Descartes, Oeuvres et lettres. Paris Pléiade p 64-65.

(263) Galileo Gallée. Dialogue Concerning the two ChiefWorld Systems, Ptolemaic and Copernicus. Translates by S. Drake, foreword by A. Einstein, Los Angeles, University of Califorinia Press, 1935, p 103

(264) المصدر المذكور، ص103.

(265) المصدر نفسه، ص103.

ولما كانت الطبيعة نفسها كتابا مفتوحا حروفه الأشكال الهندسية كما يقول المجاز الغاليلي المشهور[266] كان لنا مبدئيا أن نطمع في معرفة يقينيّة وموضوعية بالوجود المادي لا تقل شأنا عن معرفتنا الرياضية وبذلك يكون الفرق بين الالهي والإنساني لا كالفرق بين الممكن والممتنع أو بين ما ظهر وما احتجب، بل كالفرق بين العلم اليقيني الكلي والعلم اليقيني الجزئي أو قل بين العلم الكامل والعلم القابل للاكتمال المنفتح على الدوام إلى مستقبله.

وبالتالي ليس ثمة ما يدعو أصلا إلى النزول بالعقل إلى «درك» هو أقرب ما يكون إلى «درك العدم»[267] الذي تلقيه فيه الخبرية الابستيمولوجية والظاهرية الأنطولوجية والنفعية القيمية بكل أشكالها الوضعي منها والريبي والإيماني سواء في تجلياتها الإغريقية أو الوسيطة أو الحديثة عند سكستوس امبريقوس Sextus Empiricus أو الغزالي أو ابن خلدون أو أ.كونت أو عند من حذا حذوهم جميعا بأشكال متخفيّة أو ظاهرة، من أجيال الأمس أو أبناء اليوم الذين لم ينتموا إلى زمانهم إلا بمحض الصدفة فقعدت بهم أذهانهم عن فهم حقيقة روح العصر الذي قذفتهم الأقدار في «متاهاته» فارتدوا خاسئين إلى ماض لا تاريخي كان أن انفلقت فيه عندهم أصباح الجنان وانبلجت الحقائق، وتحدّدت سبيل النجاة وسطر الخط الفاصل بين الممكن والمحال، وبين ما يقدر عليه العقل وما لا يقدر !

---

(266) يقول غاليلي : «الفلسفة مسطورة في هذا الكتاب الواسع القائم على الدوام مفتوحا أمام أعيننا وهو الكون، غير أنه لا يتأتى لنا فهمه إلا إذا بذلنا الوسع في إدراك لغته ومعرفة الحروف التي كتب بها وحروفه المثلثات والدّوائر وأشكال هندسية أخرى دونها يمتنع إنسانيا فهم كلمة واحدة منه. أنظر

Galilée, L'Essayeur. Trad Ch. Chauvire Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris Les Belles Lettres, P 141 voir aussi lettre de Galilée à Fortuno Liceti. Traduction de Michel Henry, Paris, Gallimard, 1966, P430- Galilée à Kepler le 19 aout 1961, In L'Essayeur, p 270.

(267) غاليلي : المحاورات، الترجمة الانقليزية المذكورة ، ص 109.

وليست دعوة الارتداد إلى ماض متوهم أقل خطرا - نظرا أو عملا - من دعوة التشبث الحاضر وكأنما هو منتهى ما يمكن أن ترتقي إليه الإنسانية وأقصى ما يمكن أن يبلغه علمها. وسواء تدبرنا «تحريم» مبحث الديناميكا السماوية عند ابن خلدون أو امتناع مباحث الفيزيا والكيميا السماويتين عند أ. كونت فإننا نقف على ظاهرة واحدة بالحقيقة الجوهرية. وإن تعددت بالأعراض التاريخية وهي أنه مهما فرضت على العقل الإنساني رقابة خارجية إلا انتهكها. وما أكره العلم على الوقوف عند حد ليس من ذاته إلا تجاوزه. فكأنما هما قدّا من معدن التمرد على السائد. ومن جوهر الشوق إلى الممكن يبدي ضحالة الواقع القائم وبؤس إرادة الانكفاء عليه اكتفاءبه.

هو الشوق أو الحلم لا يشدّك إلى محبس الحس، وإن بدا لك فيه متسع إذ ليس للواقع أن يملي عليك حدود سلطانك بل عليه أن يخضع لسلطان إرادتك، فإنما الوجود «إرادة وتصوّر». وهو الشوق أو الحلم لا يرتد بك إلى ماضيك هربا من آلام العجز وأملا في الفوز بأسباب الخلاص، وكأن حقيقة التاريخ أن لا يتحرك أو كأن قدرالأحياء أن يحكمهم الأموات. فلك أن تسأل الزمن أن يخفض لك شراعه إشفاقا عليك، ولكن لاتلمه ان سألك إلى متى ؟

إنه الشوق أو الحلم يكسر القشور لينشر اللّب، ويخلخل كثافة الواقع لينبجس الممكن أرحب وأخصب، فإنما العقل الحرية.

لم تكن «النهضة» الأوروبية عصر إنجاز العلم الحديث بل عصر التمرد على السائد الثقافي يسند نفسه إلى أعلام وتيارات فكريّة ما كانت المؤسسات العلمية الكنيسية تعنى بها، فهي في جوهرها لحظة سلبية على معنى أن همها الأول إنما كان رفض الواقع علما ووجودا. ولما كان ذلك العلم - فلسفة ولا هوتا وفلكا وطبيعيات ... تأسس - منطقيا وانطولوجيا - على الأرسطية والرشدية - كان ذلك التيّار رمز ما يجب أن يزول ولو استبدل بخرافة على نحو ما نلمس ذلك مثلا عند Paracelse باراسالز

اشهـر أطباء النهضـة وأوّل من تجاسـر على حـرق «قانون» ابن سـينا في ساحة عمومية.

وكـان من الطبـيـعـي أن يلزم عن انهـيـار تلك الأطر المنطقـيـة والأنطولوجية انهيار معايير التمييز بين الخطأ والصّواب وبين الممكن والمحال وبين الواقع والخيال فإذا هي «سذاجة لا حد لها»[268]. فمهـمـا انتفت الضـرورات العقلية وتـراجعـت الحتمية الـطبيعـيـة أصبـح «كل شيء ممكنا»[269] وأضـحى المحال قـائمـا في «عـالم الشـهـادة» : خـروف له رأس خنزير لأن خنزيرا وطأ شاة[270] أو فراخ طاووس بيضـاء لا متعددة الألوان لأن أنثى الطاووس لفت زمن الرحم بلحاف أبيض أو فراخ دجاجة ذات ألوان مختلفة لأن البيض دهن بألوان مختلفة[271] أو انسـان له يدا الثور ورجلاه[272]! ولم لا والحال ان كل ما تتخيله الأم أو تشتهيه أو تنفعل به فله أثره على الجنين، لونا وهيئة ، وأعضاء على نحو ما كان يقـول علمـاء الأمس[273] ما لم يـزل صـداه يتـردّد حـيـثـمـا غـاب العلم وحضـرت الأسطورة، بحكم غياب المدرسة مغرس قيم العقلانية الواعية بذاتها.

---

(268) في أن عصر النهضة الأوروبية كان عصر سذاجة لا حدّ لها، أنظر،
A. Koyré, L'apport scientifique de la Renaissance, in Etudes d'histoire de la pensée scientifiqu, p 50-60.

(269) المرجع نفسه ، ص 52.

(270) أورد ذلك العالم الفرنسي أ. باريه A. Paré في أهم مؤلفاته المنسية على انه واقع شاهده الناس ولم ساوره شك فيما شوهد وشرط امكان ذلك ان يعتقد ، تضمينا او تصريحا ، بانعدام القانون الطبيعي الذي يحكم التناسل. انظر في هذا المعنى:
F. Jacob, La logique du vivant, une histoire de l'hérédité, Paris, Gallimard, 1970, p 27

(271) المرجع المذكور سابقا، ص 34.

(272) المرجع نفسه ، ص 35.

(273) مثل باراسالز Paracelse الذي كان يعتبر خيال المرأة أشبه ما يكون بالقدرة الربانيّة إذ تنطبع رغباتها الخارجيّة في الجنين. المرجع نفسه، ص 34.

«كل شيء ممكن» كما في ألف ليلة وليلة أو آثار سارفانتاس Cérvantés [274] أو مسرح شكسبير[275] أو أخبار الرحالة التي تروي العجيب والغريب في عهد بدأت فيه أوروبا تتمطط حدودها الجغرافية لتكتشف حضارات غير التي عهدت وكائنات غير التي ألفت، والبلاد بعيدة ولا حظ لمرتاب في أن يتحقق مما يقص عليه [276]! ولم الارتياب والتشكك «وكل شيء ممكن»؟ ومن شك فيما رآه الشافعي باليمن؟ [277]

---

(274) هو عالم يتحول فيه الجمال إلى قبح والعزة إلى ذل بفعل قوى شريرة أو العكس. أنظر كيف يبكي دون كيشوت مآل صاحبته إذ استحال جمالها قبحا وذكاؤها غباء وطبعها الملائكي شيطانا بفعل ماكر أراد هو شرا

Michel de Cervantès, L'ingénieux hidalgo DOn Quichotte de la Manche, Traduction de L Viardo, Paris Garniers Frére, 1961, Seconde partie, Chapitre XXXIII, P 744-775.

(275) H. Fluchere, Shakesplare, dramaturge elabethain, Paris, Gallimard, 1966.

(276) من ذلك أن كونراد ليكوستان (1518-1551) وهو من رجال العلم والتبشير معا «رأى» في أدغال آسيا قوما يقال لهم المونوبولي Monopoli لا رؤوس لهم وإنّما وضعت عيونهم وأفواههم في صدورهم يعيشون من زراعة البهارات يتاجرون فيها مع أهل مكّة. أنظر في ذلك:

P. Delaunay, La Zoologie au seizième siécle, Paris, Hermans, 1962, P 287.

(277) ماذا رأت عين الشافعي مما لم ينكره رواة خبره؟: روي عن الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه قال: دخلت بلدة اليمن فرأيت بها انسانا من وسطه إلى أسفله بدن واحد ومن وسطه إلى أعلاه بدنان مفترقان برأسين ووجهين وأربع أيد وهما يأكلان ويشربان ويتقاتلان ويتلاطمان و يصطلحان. قال غبت عنهما قليلا ورجعت فقيل لي أحسن الله عزاءك في أحد الشقين. فقلت وكيف صنع به؟ فقيل ربط في أسفله حبل وثيق وتركه حتى ذبل ثم قطع ورأيت الجسد الآخر بالسوق ذاهبا وراجعا. أورده الإبشيهي في المستطرف في كل فن مستظرف، الجزء الثاني، ص129، وأشار إليه القزويني في عجائب المخلوقات ص 11. راجع في اهتمام الرحالة عندنا بالغريب ما كتبه المرحوم صالح المغيربي في:

Salah M'Ghirbi, Les voyageurs de l'Occident musulman du XIIé au XIVé siecle, Tunis, Publication De la Faculté des Lettres - Manouba, 1996, P45.

أو عاند فيما أورده القزويني [278] أو الابشيهي [279] ومَن من علماء أوروبا عصر النهضة شك في سن الذهب التي وهبها الله لطفل في السابعة من عمره مؤاساة للمسيحيين إثر انهزامهم أمام الأتراك أي المسلمين ؟ [280]. هي «وقائع وهمية وتفاسير أشد ايغالا في الوهم» بما يقوم شاهدا على أن طبيعة «العقل» وهل أو هي من «عقل» يكلف نفسه عناء تفسير ما لا وجود له ؟ فليس للعالم من معنى بذاته بل بما نكسبه من معنى. وكيفما يكن الانسان يكن عالمه.

غير أنّه كان لزاما علينا أن نتبين الفرق بين ضربين من تقبل «العجيب» و«الغريب» فهو إما حجة على العقلي وإما حجة له. إذ يؤخذ إما على معنى الشاهد على محدودية العقل وإما على معنى الشاهد على محدودية الرّاهن الثقافي علما وفلسفة ولا هوتا. «فالعجيب» في الحالة الأولى يراد له أن يكون دالا على " قصور" الإنسان عن " معرفة سبب

---

(278) من ذلك أن «امرأة بكلوسسان من قرى بلخ ولدت شخصا له نصف بدن ونصف رأس ويد واحدة ورجل واحدة على صور النسناس الذي يوجد في غياض الشجر باليمن . ثم حملت مرة أخرى فولدت بدنا له رأسان" المصدر المذكور، ص 11.

(279) كيف يتكون الدر مثلا ؟ قيل أنّ حيوانا يصعد من البحر على ساحله وقت المطر ويفتح أذنه يلتقط بها المطر ويضمها ويرجع إلى البحرفينزل إلى قراره ولا يزال طابقا أذناه على ما فيهما خوفا أن يختلط بأجزاء البحر، حتّى ينضج ما فيهما ويصير درا». المصدر المذكور، ص143. والكاتب يختم الباب المتعلق بالمعادن والأحجار بالتذكير بأن ما أورده إنّما هو «معروف» (ص145) أي متعالم عند الخاصة والعامة أو قل هو علم العصر.

(280) شاع سنة1593 خبر تلك السن فتعددت تصانيف العلماء واجتهاداتهم لتفسير تلك «الظاهرة» واختلفوا في التفسير دون أن يتعنى أحد للتأكد من وجودها. حتى عرض الصبي على الصائغ فتبين أن لا وجود أصلا لسنة من ذهب بل يتعلّق الأمر بمجرّد غلاف ذهبي محكم السبك أنظر في ذلك :

Fontenelle, Histoire des oracles, Paris,1687 Première dissertation , Chapitre IV.

ويبين هذا المثل خاصيّة من خصائص ما سماه كلود ليفي ستروس «بالفكر المتوحش» بصفته فكرا لا يفصل بين لحظتين مختلفتين بالطبيعة : لحظة ملاحظة الظواهر وتسجيلها بما أمكن من الدّقة والحياد ولحظة تأويلها. وكأنما يكفيه أن يتكلم «ليحمل البث المحسوس معه معناه» . إنظر :

Claude Levy-Strauss, La pensée sauvage,Paris Plon, 1962. P 294-295.

الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره»[281]، وهو دال في الحالة الثانية على تهافت بنية المنطق والأنطولوجيا واللاّهوت السائدة. والموقف الأوّل لا يفضي إلى لزوم الفصل بين «العلوم العقلية» و«العلوم القلبية» فحسب وإنما - وهو الأساس - إلى القول بغلبة الثانية على الأولى التي ترد إلى مجرّد علوم بالظاهر والاسم، لا بالباطن والحقيقة، على نحو ما ذهبت إليه الريبية الايمانيّة. أما الموقف الثاني فيقوم على القول بأن الوجود مشف بذاته لمن استطاع ان ينفذ إلى بنيته الأنطولوجية الباطنية رياضيا كما هو الشأن عند كوبرنيك وكبلار وغاليلي، أو بتوسط الإستيلاء على قواه الفاعلة كما هو الشأن عند «الطبيعيين» الذين فضلوا ادعاء المحال انطولوجيا وابيستيمولوجيا، على الإقرار بالعجز أو الإكتفاء بالمتاح.

فلكي «تشاهد» الظواهر التي اشرنا إليها - وهي محال - ما كان ينبغي أن يتوفر أكثر من شرط واحد هو أن «كل شيء ممكن» وهو ما يستدعي انتهاك الحدود التي أقامتها الأنطولوجيا السائدة وبالتالي التمرد على روح العصر ورموزه الفكرية ومؤسساته العلميّة القائمة ولو أدى ذلك إلى الانتصار «للجنون» والانقضاض على «الحكمة» كما فعل ايراسم Erasme [282]، يأسا من تلك الحكمة نفسها وطمعا في ميلاد «انسان جديد»[283] خطط له ديكارت لا حقا ليجعل منه «سيد الطبيعة ومالكها». فمن طلب «النجاة» بحث عنها أمامه لا وراءه وفي مستقبله لا في ماضيه.

---

(281) القزويني ، المصدر المذكور ، ص 8.

(282) Didier Erasme, Eloge de la Folie, Paris, Edition de Cluny, 1941.

(283) هي دعوة إلى الإبداع بدءا بهجر السبل المطروقة وتكرير المعتاد، باعتبار ان تلك المبادرة «السلبية» هي شرط امكان تجديد مرتقب العزوف عنها لا يشقي الإنسان كما لا يشقي الحصان أن لا يكون نحويا (ص 49) . «فما يمكن أن يحدث لو استولت الحكمة على كل البشر ؟ ، سؤال يجيب عنه إيراسم بما يفيد فساد تلك الحكمة وضررها: «ستصبح الأرض جرداء وعندها لا بد من بروميثوس جديد لا تنشاء انسان جديد» (ص 46) لعله الإنسان الحديث نفسه.

ضربان من تقبّل «العجيب»، هما في الحقيقة موقفان من العقل والعلم والإنسان. الأوّل يشد العقل والعلم والإنسان إلى الإرث الثقافي يؤول على جهة مخصوصة هي سبيل «الخلاص»، وما خلاها «فبدعة» أو «ضلالة». والثاني يحرر العقل من السائد التأويلي، والجاهز الفكري، ليجعله يقبل على العالم ليفرض عليه إرادته. فإذا العالم هو «الكتاب»[284] نفسه، والعلم «قراءة»، والإنسان مصدر المعنى. فليس المعنى في الأشياء التي تنفعل بها النفس، ولا النصوص التي تعج بها الذاكرة، بل إن المعنى والمعرفة والعلم من إنتاج الإنسان، فهي جميعا تشريعه العام، على ما يقتضيه العقل نظرا، وما توجبه الإرادة عملا، أي وفقا لقيمتي الحقيقة والحرية منطلقا وغاية، مبدأ متعاليا وانجازا نافذا في حياة الإنسان، فردا وجماعة.

وبالنظر إلى تلك الاعتبارات مجتمعة، رأينا أن نعيد تأسيس نظرية المعنى والمعرفة والعلم تأسيسا تتجدّد به علاقة الإنسان بذاته وبالعالم وبالإله. فكيف يكون ذلك ممكنا في مجرى وجود بشري وفي حدود مستطاع العقل بما هو الجهة المشرعة ؟ ألا يدعو ذلك ضرورة إلى مراجعة نقدية جذرية لجمل مصادرات الخبرية الإبستيمولوجية والظاهرية الأنطولوجية والمنفعية القيمية نظرا إلى ما انتهت إليه من مآزق وضيق أفق ؟.

ولنا أن نتوقع أن تلك المراجعة مفضية - حين نحسن النظر فيها على أصولها - إلى بدائل. هي عماد العصر الحديث على ما فيه من محاولات غايتها المعلنة ردّ الحديث إلى القديم وإجراء حكم الأمس على اليوم. فكيف يمكن أن تكون العقلانيّة البديل عن الخبرية ابستيمولوجيا، و«الواقعيّة» البديل

---

(284) في مجازان «العالم» كتاب أحق بالدرس من النّصوص المتوارثة أنظر رسالة غاليلي إلى كبلار بتاريخ 19 أوت 1610 حيث يقول له : «يعتقد هذا الرّهط من الناس أن الفلسفة كتاب مثل الالياذة والأوديسا وإنّه علينا أن نبحث عن الحقيقة لا في العالم أو الطبيعة بل في مقارنة النّصوص كما يقولون».

Galilée. L'Essayeur, op. cit, P 270.

وهو ما يتمدحه كبلار من خصال غاليلي . انظر في ذلك

J. Kepler, Discussion avec le messager Céleste, Paris, Les Belles Lettres, P 5

عن الظاهريّة انطولوجيا، ومطلب الحرية البديل عن مطلب «السّعادة» او «المنفعة» قيميا ؟ وهل للإنسان أن يدعي من منطلق التأسيس الذّاتي، وصلا مشروعا بكنه الحقيقة، وماهية الوجود، واصل القيم جميعها اي الحرية ؟

ذلك هو - في تقديرنا - رهان الثورة الكوبرنيكية وذلك هو - في تقديرنا جوهر الحداثة. قال أبو حيّان : «فإذا قيل لانسان : حدث يا هذا، فكأنـــه قيل له صل شيئـــا بالزمان يكون به في الحال لا تقدم له من قبل» [285].

---

(285) أبو حيّان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، الجزء الأوّل، اللّيلة الأولى ،المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، 1953، ص 26.

المعنى في الاكتساب اللغوي (*)

محمد صالح بن عمر

تحتل قضية الدلالة موقعا أساسيا في ميدان الاكتساب اللغوي. فباستثناء الاتجاه السلوكي(*) الذي يلغي دور المعنى تماما في عملية اكتساب الطفل للغة [1]، تجمع بقية الاتجاهات النفسيّة واللّسانيّة واللسانيّة النفسيّة التي تناولت هذه القضيّة على أنّ التمثّل الدلالي(*) سواء من جهة الفهم أو من جهة الإنتاج هو الذي يمثّل الإشكال الأشدّ تعقّدا فيها وعلى أنّ التقدّم في حلّ هذا الإشكال هو الكفيل وحده بتفسير ظاهرة الاكتساب تفسيرا علميّا مقنعا.

والجدير بالتذكير أنّ فترة اكتساب اللغة تمتدّ، بوجه عام، من أواخر السنة الأولى إلى السنة الخامسة أو السادسة من عمر الطفل السويّ وحتى العاشرة لدى الطفل الذي يشكو تأخرا ذهنيا أو عضويّا وظيفيّا. وهي السنّ التي يتوقف فيها، عادة، نموّ الخلايا الدماغيّة للكائن البشري فتفقد مرونتها وتأخذ شكلها النهائي [2].

(*) الاكتساب اللغوي (L'acquisition du langage)

(*) الاتّجاه السلوكي (Behaviourism)

(*) التمثّل الدلالي (La représentation sémantique)

(1) انظر في ذلك :

- Skinner (B.F) : : "Verbal Bihaviour". Appleton, Century Crofts. New York 1957.

- كلاّس (جورج) : «الألسنيّة ولغة الطفل العربي»، دون ناشر. بيروت 1981 ص ص 105 - 111.

(*) علم النفس التكويني (La psychologie génétique)

(*) حسية حركية (Sensiromotrice)

(2) انظر : ريشل (مارك) : «اكتساب اللغة»، ترجمة كمال بكداش، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت 1984 ص 54 وص 59.

فما هي المحدّدات التي تتحكّم في نشوء المعنى لدى الطفل سواء في عمليّة الفهم أو في عملية الإنتاج ؟

للإجابة عن هذا السؤال سنسعى إلى تقديم عرض نقدي تقويمي في غاية الإيجاز لأهمّ النتائج التي تمخّض عنها البحث في هذا المجال لدى أبرز الاتجاهات والمدارس.

1 ـ التمثّل الدلالي من منظور الاتجاه التكويني :

لعلّ جان بياجي (Jean Piaget) ـ وهو مؤسّس علم النفس التكويني[*] ـ أوّل من درس قضيّة التمثّل الدلالي لدى الأطفال. وذلك في نطاق نظريّته القائلة بأنّ المعرفة سابقة للغة وبأنّ اللغة تخضع خضوعا مطلقا للفكر[3]. ولقد استدلّ على ذلك بأنّ التجربة الأولى للطفل تجربة حسيّة حركيّة [*] تفضي إلى اكتسابه القدرة تدريجيا على التكيّف مع المحيط. وفي هذه المرحلة السابقة للكلام تنشأ لديه الوظيفة التصوريّة. وهي تظهر في إضفائه على الأشياء المحيطة به دلالة خيالية كاستخدام قطعة من الخشب على أنها سيارة أو اتخاذ الكرسي فرسا، لا لكونه يجهل الوظائف الحقيقية لمثل تلك الأشياء بل رغبة منه في تحويلها إلى رموز أي إلى دوالّ لها دلالات خاصّة. وهذه الوظيفة التصوريّة أو الرمزيّة ضروريّة، في هذه المرحلة، على حدّ زعم بياجي، لأنّها تؤهل الطفل إلى اكتساب اللغة مادامت اللغة الإنسانيّة الطبيعيّة نظاما من العلامات أي من الرموز [4].

فالمعاني التي يبدأ بتمثلها الطفل ترجع، إذن، إلى المرحلة الحسيّة الحركية السابقة للكلام لذلك فهي معانٍ غير لغوية. وقد حدّدها بياجي على هيئة «ذكريات ـ صور» أي ذكريات للأشياء والوقائع المحسوسة

---

(3) انظر : ابن عمر (محمد صالح) : «كيف نعلّم العربيّة لغة حيّة ؟ بحث في إشكاليات المنهج»، دار الخدمات العامّة للنشر، تونس 1998 ص 27.

(4) المصدر نفسه ص ص 27 ـ 28.

الغائبة [5]. وبذلك لا يكون المعنى مفهوما مجرّدا بل صورة للشيء الواقعيّ المحسوس وتكون علاقته به علاقة تماثليّة لا اعتباطيّة خلافا للمعنى اللغوي الذي يقترن ـ مثلما حدّده فردينان دي سوسور (Ferdinand De Saussure) ـ بصورة سمعيّة أي بصورة ذهنيّة للمادّة الصوتيّة التي تتكوّن منها الكلمة [6]. وهو ما لا ينكره بياجي لكنه يذهب إلى أنّ اكتساب الوظيفة الرمزيّة يمرّ بمرحلتين : الأولى مرحلة ارتقاء نفسي فردي تشكّل تصوّرات الطفل خلالها ضربا من المحاكاة المُستدخلة والثانية مرحلة اندماج اجتماعي ترتقي فيها تلك التصوّرات إلى مستوى تجريدي كاف يسمح باستعمال اللغة الإنسانيّة الطبيعيّة [7].

ولكن حتى عند انتقال الطفل من المرحلة الحسيّة الحركيّة إلى مرحلة اكتساب اللغة لا تستقرّ مدلولات الألفاظ في لغته عند ما هي عليه في لغة الكبار بل تبقى متّسمة بسمة الرّمزية التي هي السمة الأساسيّة لتفكير الطفل [8]. هذه النظريّة القائمة على استحضار الأشياء الغائبة لم تستند، مع ذلك لدى واضعها الأوّل، إلى حجج واقعيّة بل اقتصر في صياغتها على مجرد التخمين والحدس. ولئن سعى غيره إلى تأكيد صحتها، بتطبيقها على عيّنات حقيقيّة فإنّ حصر الجانب المعرفي في التكّيف الفردي مع المحيط وإلغاء دور الثقافة الاجتماعيّة بمفهومها الواسع، أي المعرفة الناشئة عن تشكّل الكائن البيولوجي بوساطة البيئة التي يهيئها النوع ويحافظ على استمرارها من شأنهما وسم هذه النظريّة بالتبسيط المغالى فيه لظاهرة

(5) انظر : أحرشاو (الغالي) : «الطفل واللغة». المركز الثقافي العربي- بيروت، الدار البيضاء 1993 ج 1 ص 31.

(6) المصدر نفسه ص ص 32 ـ 33.

(7) ريشل (مارك) : «اكتساب اللغة» ص ص 146 ـ 147.

(8) المصدر نفسه ص 146.

بالغة التعقّد[9]. وهو ما حاول تلافيه برونر (Bruner)[10] إذ بيّن أنّ رغبة الطفل في التواصل مع أمّه هي التي تمثّل نقطة الانطلاق الحقيقيّة لعمليّة الاكتساب وأنّه يستخدم في تحقيق ذلك التواصل ثلاثة أنواع مختلفة من الأساليب هي :

1 ـ اكتساب الاستجابات في غياب المؤثّرات. ويتحدّد هذا الأسلوب ـ كما نرى ـ في المستوى الحركي البحت حيث دلالة الشيء هي الشيء نفسه.

2 ـ تحويل المعطيات الحسيّة إلى صور ذهنية دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بالفعل. وهو نوع التمثّل نفسه الذي قامت عليه نظرية بياجي.

3 ـ التمثّل الرمزي الذي نظّر له بياجي أيضا والذي يفضي ـ كما ذكرنا ـ إلى اكتساب اللّغة.

ولعلّ أهمّ حقيقة سعت إلى إثباتها هذه المباحث هي أنّ اكتساب الطفل للمعنى يمرّ بمراحل توافق فترات محدّدة من ترقّيه النفسي والذهني. فخلال الأيّام الأولى بعد الولادة يكون تمثّل المعنى تمثّلا حسيّا بحتا. وذلك بأن يكون معنى الشيء الشيء نفسه. ثمّ يؤدّي النماء الحسيّ الحركي إلى اكتساب ضرب جديد من التمثّل هو التمثّل الإدراكي الذي يقوم على تحويل الشيء إلى «صورة ـ ذكرى» تحلّ تدريجيّا محلّه في غيابه ثمّ في مرحلة ثالثة يصبح التمثّل تصوّريّا بإضفاء دلالات رمزيّة على الأشياء. وهذه الوظيفة التصوّرية ـ كما بيّنا ـ تؤهّل الطفل إلى اكتساب لغة الكبار.

ولقد أثبتت التجارب أنّ الكلمة الأولى تظهر، بوجه عام، خلال الشهر العاشر ثمّ يتّسع معجم الطفل ببطء ملحوظ إلى حدود منتصف السنة

---

(9) المصدر نفسه ص 167.

(10) ـ انظر ـ أحرشاو (الغالي) ـ «الطفل واللّغة» ج 1 ص ص 35 ـ 36.

الثانية فيشتمل على حوالي عشرين كلمة ثمّ يتّسع فجأة ليضم في سنّ العشرين شهرا قرابة المائة كلمة وثلاثمائة كلمة عند بلوغ السنتين وألف كلمة في نهاية سنّ الثالثة (11).

وقد بيّنت بحوث نفسيّة أجريت على لغة الطفل في هذه المرحلة أنّ تمثّله لمعاني الألفاظ يرتبط ارتباطا وثيقا بالسياقات المقامية التي تستعمل فيها. وهو ما سمّاه بياجي «الواقعية الاسميّة»(12). فـ«الملعقة» - مثلا - ترتبط، في ذهنه، وجوبا بالأطعمة التي اعتاد أكلها بها وكذلك بسائر الأدوات التي ترافقها عند الأكل. ومن ثمّة فإنّه يميل إلى تجميع الأشياء التي يعرفها طبقا لعلاقاتها الوظيفيّة أو التكامليّة بدلا من علاقات التشابه المنطقي بين خصائصها (13).

كما كشفت بحوث أخرى عن الصعاب الجمّة التي يلقاها الطفل في تضمين الفئات من نحو : «زهرة / نبات» أو «صخرة / جماد». ومردّ ذلك إلى أنّ قدرته التصوريّة تقف عند ربط الجزء بالكلّ نحو : «طفل / عائلة» ولا تتجاوزه إلى التصنيف المنطقي(14).

وأثبتت طائفة ثالثة من التجارب النفسيّة أنّ تمثّل الطفل للمعنى اللغوي يخضع أساسا للتخطيط العام. فدلالة اللفظ أو العبارة، عنده، تكون على هيئة صورة ذهنية وثيقة الارتباط بالمقام ولا تستقل عنه لتتخذ صورة المفهوم المجرّد (15). من ذلك أنّ معنى كلمة «قريب» (ج أقارب) هو مجرّد مخطّط لا يملأ جدوليا إلاّ بالمقولات المتّصلة بواقع الطفل الخاص. فهي

---

(11) انظر : ريشل (مارك) : «اكتساب اللغة» ص ص 69 - 70.

(12) انظر : أحرشاو (الغالي) : «الطفل واللغة» ج 1 ص 40.

(13) المصدر نفسه ص 40.

(14) المصدر نفسه ص 41.

(15) المصدر نفسه ص ص 41 - 43.

تدل على العم إن كان له عم وعلى الخال إن كان له خال. ولا يقدر على الارتقاء بمدلولها إلى المعنى المنطقي المجرّد الشامل.

ومن ثمّة فإنّ التمثّل الدلالي لدى الطفل في مرحلة اكتساب اللغة يتحقق تدريجيا بامتلاك القدرة على التخلص من آلية ربط المعنى بالمقام وعلى ملء المخططات بالمقولات الممكنة المناسبة.

II ـ التمثّل الدلالي من منظور الاتجاه الفطري :

إنّ أبرز ممثّل للاتجاه الفطري ـ هو بدون منازع ـ نوام شومسكي (Noam Chomsky). وهو، فضلا عن ذلك، أول لساني صاغ نظرية لغويّة متكاملة أولت المعنى ما يستحقه من العناية وسعت إلى تفسير ظاهرة الاكتساب اللغوي تفسيرا على درجة عالية من الدّقة والتماسك والعمق.

فلقد انطلق في صياغة نظريته هذه من نقد الاتجاه السلوكي في الاكتساب منكرا أن يكون الكلام مجموعة من العادات تكتسب بالمحاكاة والتكرار طبقا لقاعدة الإثارة والاستجابة والتعزيز ومبرزا الطابع الفطري للغة الإنسانية الطبيعية التي يولد الطفل وهو مزوّد بمعرفة ضمنيّة لقواعدها الكليّة وبملكة مميّزة تعينه على اكتشاف قواعدها الخصوصيّة في لغة قومه. كما أبرز المظهر الإبداعي لعملية الكلام. وهو استعداد الفرد التلقائي لإنشاء الجمل التي لم يسمعها من قبل وفهمها[16].

أمّا طريقة الطفل في الاكتساب اللغوي فهي تقوم، حسب تشومسكي، على الفرضيات. فإذا سمع اسما يعرفه مثل «ماما» أو «بابا» فإنّه يفترض أنّ الكلمة التي تليه فعل أو صفة لا اسم. ويهتدي إلى الفرضيّة الصحيحة كلّما تبيّن له أنّ فرضيته الأولى خاطئة. وهكذا فإنّه يستعمل قواعد خاصة به يعدّلها باستمرار إلى أن توافق القواعد التي تحكم لغة الكبار[17].

---

(16) انظر مثلا : زكريا (ميشال) : «مباحث في النظريات الألسنيّة وتعليم اللغة». المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، ط 2. بيروت 1985 ص ص143 ـ160.

(17) انظر مثلا : كلاّس (جورج) : «الألسنيّة ولغة الطفل العربي». ص ص153 .154.

ولقد سعى ماك نيل (M'c Neill) إلى تدقيق هذه النظريّة والتوسّع فيها. فذهب إلى أن التمثّل الدلالي لدى الطّفل يتحقق على ثلاث مراحل. في الأولى يتشكّل لديه معجم أحادي اللفظ تؤدّي الكلمة فيه معنى جملة كاملة نحو «ماء» أي «أريد ماء». وفي الثانية يتحوّل ذلك المعجم تدريجيا إلى معجم للجمل التامّة بملء الفراغات داخل الجمل المختزلة. وفي الثالثة ينشأ لديه معجم للمفردات يكون للمفردة فيه معنى مستقل. وهذا المعنى يمرّ هو نفسه بمرحلتين : في الأولى تكون دلالته ذاتية خاصّة بالطفل فردا وفي الثانية يستقرّ المعنى على هيئته التي هو عليها في لغة الكبار[18].

لقد تعرّضت هذه النظريّة التوليدية في الاكتساب لدى واضعها ثمّ لدى أشياعه في السنوات الأخيرة إلى انتقاد شديد يمكن تلخيصه في الاعتراضات التالية :

أ) إنّ الملكة الإبداعية لدى المتكلم الأصلي باللغة - وهي قدرته على إنشاء جمل لم يسمعها من قبل أو فهمها - ليست خاصّة باللّغة بل هي صفة من صفات الجهاز البيولوجي للكائن البشري القادر على القيام بعدة حركات لم يقم بها من قبل[19].

ب) إنّ النضج العضوي للدّماغ وجهاز التصويت وإن كان شرطا أساسيا لاكتساب القدرة على الكلام فلا يعني بالضرورة أنّ اللّغة فطرية بل أنّ ثمّة استعدادا لاكتسابها. وهذا الاكتساب لا يتحقق إلاّ بالتفاعل مع البيئة التي يولد فيها الطفل[20].

ج) إنّ القول بأنّ الطفل يمتلك جهازا فطريا في الاكتساب وبأنه يمتلك نظرية لغوية معقدّة يطبّقها على لغة بيئته لا يستند إلى أدلة واقعيّة. وهو أشبه ما يكون بالقول إن الطائر يمتلك نظرية في بناء العشّ وبأنّه

---

(18) انظر : احرشاو (الغالي) : «الطفل واللغة» ص ص 78 - 79.

(19) انظر : ريشل (مارك) : «اكتساب اللغة» ص 30.

(20) المصدر نفسه ص 20.

يطبــق طريقــة الفـرضيات في اختيـــار المواد التي يستخدمها في بنائه[21].

وهكذا فإنّ جميع الدلائل تشير إلى أنّ كلّ ما في اللّغة مكتسب لا فطري وبأنّ تمثّل الطفل للمعنى يخضع لنموّه الذّهني في علاقته بالبيئة التي ينشأ فيها.

III ـ التمثّل الدلالي من منظور الاتجاه الوظيفي :

انطلق الاتجاه الوظيفي في أواسط الستينات من نقد الاتجاه التوليدي، متّهما إيّاه بالتقصير في دراسة المعنى من جراء نظرته إلى اللّغة على أنّها مجموعة من القواعد الصوريّة المجرّدة. والحال أنّ المعنى ظاهرة معقّدة، تسهم في تشكيلها عدّة ملكات لدى الكائن البشري غالبا ما تنشط كلها أو بعضها عند القيام بالعملية التلفظية. وأبرز تلك الملكات الذاكرة والإدراك والمفكّرة والخيال والعاطفة والحدس[22]. وهو ما قاد الوظيفيين إلى ترجيح كون اللغة «مظهرا واحدا لتطوّر عام يجمع بين القدرة المعرفيّة والوجدانيّة التي تتعامل مع العالم ومع الذات»[23] منكرين أن تكون مجرّد قدرة فطرية.

هذا المفهوم للاكتساب دفع بالبحث في مسالك جديدة لم تنفكّ تتشعب وتتداخل مفضية، في الغالب، إلى نتائج في غاية التباين والاختلاف.

إنّ المقام لا يسمح باستعراض كلّ هذه البحوث التي يمكن للقارئ العربي أن يجدها مفصّلة في كتاب «اكتساب اللغة» لمارك ريشال (Marc Richelle) ترجمة كمال بكداش والجزء الأوّل من كتاب «الطفل واللغة» للغالي أحرشاو. لذلك سنكتفي، هنا، بالتوقف عند التوجهات الكبرى

(21) المصدر نفسه ص 21.

(22) انظر : براون (هـ. دوجلاس) : «أسس تعلّم اللغة وتعليمها» ص ص 41 ـ 44.

(23) المصدر نفسه ص 41.

والمقارنة بينها، مجتهدين في ترجيح ما نراه منها أشدّ إقناعا وأقرب إلى الصحة والصواب.

لقد تركّزت جلّ هذه البحوث على تفحّص المرحلة اللغوية الأولى للطفل- وهي تتسم - كما أسلفنا - باستعمال الجمل الأحادية الكلمة.

وقد ثبت أنّ الفراغات التي يشتمل عليها هذا النوع من الجمل تملأ ضمنيّا بمعانٍ يدلّ عليها المقام، كما لوحظ أن النغمة تضطلع فيها بدور دلالي كإفادة الطلب أو التأكيد أو النفي[24].

ويعني ذلك أنّ الطفل، في هذه المرحلة الأولى، قد اكتسب، رغم زاده المحدود من المفردات والتراكيب، شيئا من الوظيفتين المرجعيّة والتواصليّة [25].

وفي نهاية السنة الثانية تظهر في لغة الطفل المركّبات المكوّنة من كلمتين. وهي تقوم، أيضا، مقام جمل تامّة [26]. وقد أطلق براون (Brown) على هذه الطريقة في الكلام الأسلوب البرقي. وهو أسلوب يمتاز بالجمع بين أقصى حدّ ممكن من التواصل وأقصى حدّ ممكن من الاقتصاد اللفظي [27].

وممّا يلفت الانتباه، في هذه المرحلة، تواتر المفردات ذات المحتوى الدلالي كالأسماء والأفعال والصّفات وخاصة منها التي تحيل إلى أشياء وأحداث وصفات واقعيّة، مع غياب الأدوات بشتى أنواعها كحروف المعاني والضمائر والظروف [28].

---

(24) انظر : ريشل (مارك) : «اكتساب اللغة، ص 70.

(25) انظر : أحرشاو (الغالي) : «اللغة والطفل، ص102.

(26) انظر : ريشل (مارك) : «اكتساب اللغة، ص 70.

(27) المصدر نفسه ص 71.

(28) المصدر نفسه ص 71.

وقد فسّر ذلك بأن الكلمات ذات المحتوى الدلالي هي التي تحمل اكبر قدر من المعلومات على حين أن الكلمات الأدوات تحتاج إلى درجة عالية من اكتساب الوظيفة الرمزيّة [29].

لكن الذي ظلّ محلّ جدل شديد بين الباحثين هو نوع القدرة التي يستخدمها الطفل في الانتقال من الجملة الأحادية الكلمة إلى الجملة ذات الكلمتين ، أهي قدرة على الجمع بين المفردات أي على التركيب أم قدرة على تمثّل المعنى تؤدّي إلى استعمال التراكيب ؟ [30].

فذهب بعضهم إلى أنّ الطفل في المرحلة الأولى من اكتسابه للغة الأمّ يطابق على نحو شبه آلي بين حركاته ومدركاته من جهة والعبارات التي يسمعها من جهة ثانية حتى يحقّق ذينك الغرضين [31].

وذهب آخرون إلى أنّ الطفل يكتسب في تلك المرحلة نفسها جملة من المقولات كالوجود والعدم والفعل والحالة والصفة والاسم والمكان [32].

وسعى فريق ثالث إلى إثبات أنّ المقولات الأولى التي يكتسبها الطفل ليست المقولات النحويّة المذكورة أو غيرها بل المقولات الدلاليّة العامة من جنس : منفّذ. عمل - موضوع - ملكية - هدف[33].

ودحضت طائفة أخرى كلّ هذه الفرضيات بحجّة أنّ الطفل إذا كان قادرا حقا على تمثّل هذه المقولات في سنته الثانية فيعني ذلك أنّه يتوفّر على بنية عقلية مكتملة وهو ما يفنده الواقع. لذلك فإنّ تلك الفرضيات كلّها ليست سوى نتائج لإسقاط البنى اللغوية لدى الراشد على لغة الطفل[34].

---

(29) المصدر نفسه ص 71.

(30) انظر : احرشاو (الغالي) : «الطفل واللغة» ص ص102 -103.

(31) المصدر نفسه ص ص103 -104.

(32) المصدر نفسه ص104.

(33) المصدر نفسه ص106.

(34) المصدر نفسه ص 105.

ومن الظواهر الأخرى الذي حظيت بالبحث والدرس في لغة الطفل الأولى الآليات التي يستخدمها في اكتساب السمات الدلالية (*) وأنواع تلك السمات. وهنا، أيضا، اختلفت النتائج وتباينت.

فعلى حين حصر بعضهم السمات الدلاليّة الأولى في ثلاث هي اسم الموضوع وعمله وحالته [35] طعن آخرون في هذا الحصر مفترضين أنّ الجهاز الدلالي الأول الذي يكتسبه الطفل أشدّ تعقدا من ذلك بكثير. وحتى هذه المقولات الثلاث فهي تلوح عنده في صورتين مختلفتين : خاصة وعامة. ذلك أنّ الطفل يربط معنى الشيء أو الحدث أو الحالة، في البداية، بالمقام إلاّ أنّه يرتقي بعد ذلك تدريجيا إلى التعميم. ففعل «الحمل» يرتبط، أولا، بالشيء الذي يُحمل وفعل الجرّ بالشيء الذي يُجرّ ثمّ يتعمّم المعنيان ليصبحا معنى واحدا هو «النقل وما يُنقل» ثمّ يتعمم النقل ليصير «العمل وما يُعمل» [36].

ومن الباحثين من ذهب إلى أنّ السمات الدلاليّة الأولى كونيّة يكتسبها الطفل بفضل نشاطه الإدراكي. ذلك أنّه يحدّد سمات الشيء بما يرى منه أو يلمس أو يسمع أو يشمّ أو يذوق ثمّ يطابق تدريجيا بين هذه السّمات الإدراكيّة والسمات الدلاليّة اللغويّة مخضعا السمات الجديدة إلى ضرب من التوسّع الدلالي. فالكلب ـ مثلا ـ يختزله في حكاية صوت «هبّة». وهي سمة إدراكيّة سمعيّة ثمّ يضيف إليها سمات أخرى مثل «يعضّ»، «له أسنان كبيرة»، «له مخالب»، «له ذيل»... الخ...[37].

ولقد طُعن على هذه الفرضيّة باستحالة التفريق بين السمة الإدراكية والسّمة الدلاليّة، على اعتبار أنّ مفهوم الكلمة يحمل سمة إدراكية أو مقاميّة أو دلاليّة مجرّدة. وهذه السّمات منها ما هو مرجعي تعييني كالصفات

(*) سمة دلالية (Trait sémantique).

(35) المصدر نفسه ص 108.

(36) المصدر نفسه ص110.

(37) المصدر نفسه ص ص110 ـ 111.

المحدّدة للشّكل والحجم واللّون ومنها ما هو وظيفي كالتدحرج للكرة والقطع للسكّين [38].

ومن النظريات المهمّة، في هذا المجال، نظرية النموذج الأصلي. ومحصّلها انّ الطفل تتخلّق لديه نماذج أصلية هي ضروب من المفاهيم العامة الكونية تنشأ في الذّهن نتيجة لانعكاس الموضوعات والأحداث والصفات الموجودة في الكون. من ذلك ـ مثلا ـ أنّ النموذج الأصلي لمفهوم «كلب» هو صورة عامة جدّا لهذا الكائن. وهذه الصورة تتخصّص شيئا فشيئا باكتساب عناصر عامة أي كونيّة كالنباح والأنياب والمخالب والذيل والسير على أربع أو عناصر خاصّة كشكل الكلب المنتمي إلى الفصيلة (أو الفصائل) التي يعرفها الطفل في محيطه [39].

لكن هذه النظريّة لم تقنع أيضا من حيث انبناؤها على افتراض قابل للدحض وهو أنّ الطفل يمتلك كليّات مفهوميّة كالتي زعم وجودها تشومسكي. والحال أنّ كل الدلائل تشير إلى أنّه يصوغ مفاهيمه بالاعتماد أساسا على تجاربه الشخصيّة. وهي تجارب يختلط فيها الذاتي بالموضوعي [40].

وآخر نظرية نتوقف عندها، هنا، لطرافتها هي أنّ التمثلات الدلاليّة للطفل وتحوّلاتها لا ترتبط بسنّ محدّدة إنّما تختلف من طفل إلى آخر طبقا لخبراته الشخصيّة في مضمار الواقع وحسب البيئة الفيزيائية والاجتماعيّة التي ينشأ فيها [41].

ولئن كان الأخذ بهذه النظريّة ممكنا فيما يتعلق بنوعية الدلالات التي يتمثلها الطفل نظرا إلى ارتباطها بديهيا بالمقام أي بالمحيط الخاص للطفل

---

(38) المصدر نفسه ص120.

(39) المصدر نفسه ص ص121 ـ 123.

(40) المصدر نفسه ص ص122 ـ123.

(41) المصدر نفسه ص126.

فإنّ التجارب التي أجريت على مئات من أطفال العالم في أنحاء كثيرة من الكرة الأرضيّة قد أثبتت أن مراحل اكتساب اللغة تكاد تكون متماثلة ولا تتقدّم أو تتأخّر إلاّ في حالات قليلة جدّاً تعود إلى التفوّق أو التخلّف الذهنيين.

خاتمـــة

إنّ هذا التناسل السريع المتواصل لنظريات التمثّل الدلالي لدى الطفل مع وضوح المطاعن ومواطن القصور في كلّ نظرية منها دون قابليتها للتعديل والإصلاح ليرجعان، بلا ريب، إلى سبب رئيس هو عدم التقدّم الكافي في ميدان التشريح العصبي للمخّ البشري. فلئن كان تركيب هذا المخ معلوما إلى درجة عالية من الناحية الفيزيولوجية فإنّ ما يتعذّر، حاليا، هو معرفة ما يحدث بالضبط داخل الخلايا العصبيّة المخيّة عند النطق بهذه الكلمة أو تلك أو بهذا التركيب أو ذاك.

وفي انتظار هذه المرحلة التي لا تزال بعيدة يمكن أن نتبنّى بعض النتائج التي تبدو نهائية، منها أنّ العامل الأوّل لتمثّل المعنى عامل معرفي لا فطري. وهذا العامل المعرفي يتألف من ثلاثة جوانب أوّلها كوني مردّه إلى وحدة تركيب المخ لدى كل أفراد النوع البشري والثاني خصوصي مرجعه إلى طبيعة المحيط الفيزيائي والاجتماعي والثقافي الذي ينشأ فيه الفرد. والثالث ذاتي هو حصيلة التجارب الشخصيّة للطفل. ومن ثمّة يمكن أن نصوغ فرضية ننهي بها هذا الفصل هي أنّه لا يوجد محتوى دلاليّ واحد لأي كلمة أو تركيب. فالتواصل بين أفراد المجموعة الناطقة باللغة الواحدة يتحقق على أساس هياكل دلاليّة عامة يملؤها كل فرد باثّا كان أو متقبّلا بتصوّر خاص وثيق الارتباط بتاريخه الفردي.

الواو بين العطف والتعليق

تأليف : عبد الجبار بن غربية
أستاذ بكلية الآداب بمنوبة
ملحق حاليّا بجامعة فرنسية

مقدمة

نريد بهذا البحث أن نبيّن أمرين هامّين في رأينا :

1. أوّلهما أن إقامة علاقة عطف أو تعليق بين عبارتين لغويتين لا تتوقّف فقط على نوع الحرف أو الأداة التي يختارها المتكلم للربط بين تينك العبارتين، وإنما هي عملية متشعّبة للغاية تتدخل في تكوينها عدة عناصر منها معنى الحرف الرابط ومعنى التركيب الذي صيغ فيه كل من العنصرين المترابطين ومعنى كل عنصر منهما والعلاقة القائمة بين ذينك المعنيين.

2. وثانيهما أن تلك العناصر غالبا ما تؤثّر في العلاقة التي يقيمها حرف الربط فتبتعد بها عن العطف مثلا وتقرّبها من التعليق.

ولتحقيق هاتين الغايتين انطلقنا من مجموعة من الخاصيات التي يعتبرها عدد كبير من النحاة وعلماء اللغة خاصيات مميّزة للعطف (والاستئناف)، وحاولنا أن نختبر مدى انطباقها على واقع اللغة والاستعمال، فاخترنا مجموعة من الجمل جمعناها انطلاقا من الكتاب الذي خصّصه Vicente Cantarino لدراسة النحو والتركيب في النثر العربي الحديث، وتركنا جانبا الأمثلة التقليدية المصطنعة التي يرددها

النحاة العرب في مؤلفاتهم. وكان الحرف الرابط في كل الأمثلة التي احتفظنا بها هو حرف الواو باعتباره أمّ حروف العطف وأكثرها حيادا وتواترا في اللغة العربية قديما وحديثا.

أما الإطار النظري الذي اعتمدناه في هذه الدراسة فهو ذاك الذي وضع أسسه الباحث الأمريكي Ronald Langacker منذ أواخر الثمانينات وبداية التسعينات، والذي أطلق عليه اسم «النحو العرفاني» (Cognitive Grammar). ولقد اخترنا هذا الإطار النظري بالذات لأنه يعتبر أن الصيغة والبناء والتركيب في اللغة ليست إلا رموزا وأمارات يضعها المتكلم بين يدي المتلقّي ليهديه إلى الطريقة التي اختارها في صياغة المعنى وتشكيله. فالشكل والصيغة لهما معنى، وهذا المعنى هو الذي يسمح بصياغة المضامين المعجمية بطرق مختلفة، وبتقديم نفس الواقعة في أشكال وتراكيب متنوعة لإبلاغ أنواع من المقاصد متعدّدة متباينة. فالمعنى (le sens) هو الأساس في كل دراسة لغوية، وماالمعجم والصيغة والتركيب إلا وسائل وأدوات يستعمل المتكلم كلا منها بحسب صلاحياته لأداء ما يجول بخاطره وتبليغ مراده (visée). فالمعجم والصيغة والتركيب في النحو العرفاني تكوّن وحدة متلاحمة الأجزاء ولا مبرّر لفصلها ووضعها في مستويات كل منها مستقل عن الآخر كما فعلت أغلب النظريات النحوية واللسانية منذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا.

1. أهمّ ميّزات علاقة العطف (والاستئناف)

يعتبر أغلب الدارسين أن علاقة العطف في كل اللغات علاقة من نوع خاص، تمتاز عن باقي العلاقات بمجموعة من الخصائص التركيبية والدلالية.

1. منها أن العطف يمكنه أن يوجد في كل مستويات التركيب ليربط بين الوحدات التي تنتمي إلى نفس المقولةالصرفية أو إلى نفس التركيب النحوي، فيربط بين الأسماء و بين الضمائر وبين الصفات وبين المركبات الحرفية داخل الجملة، وحتّى بين الجمل في مستوى النص.

2. ومنها أن علاقة العطف تمثل استثناء بالقياس إلى العلاقات النحوية الأخرى. فكل العلاقات الأخرى تخضع إلى مبدإ الثنائية ولا يمكنها أن تتطلب أكثر من مكونين اثنين. أمّا المعطوفات فيمكنها أن تتعدّد على الأقل من الناحية النظرية إلى ما لا نهاية له.

3. ومنها أن هذه العلاقة تستلزم أن تكون العناصر التي تربط بينها من نفس الجنس. فلا يمكن مثلا أن نعطف اسما على فعل ولا اسما على مركب حرفي ولا اسما على مركب إسنادي.[1]

4. ومنها كذلك أن ترتيب المتعاطفات ليس هامّا وأنه يمكن تغييره دون تغيير المعنى أو الإخلال به.

5. ومنها أيضا أن علاقة العطف يمكنها أن تعبّر عن معان متنوّعة متعدّدة [2] . فالواو مثلا تفيد على حدّ قول النحاة الجمع والترتيب والمقابلة، والفاء تفيد الترتيب والتعقيب والسببية، إلى غير ذلك من المعاني التي يذكرها النحاة في مؤلفاتهم.

2. بعض المفاهيم المؤسسة للنحو العرفاني

2.1. أقسام الكلام

أقسام الكلام في النحو العرفاني قسمان لا ثالث لهما. فكل وحدات اللغة المعجمية والصرفية والنحوية تدل إما على ذوات أو على علاقات قائمة بين ذاتين أو أكثر. والعلاقات نوعان منها ما يكون مقرونا بزمان، ومنها ما لا يكون مقرونا بزمان. ويبدو أن أغلب اللغات التي نعرفها

---

(1) يطلق النحاة العرب على هذه الخاصية عبارات من نوع «التجانس» و«المشاكلة» و«المعادلة».
انظر مثلا كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري (II/ 538). وكذلك كتاب شرح الكافية لرضي الدين الاستراباذي (I/ 172-173).

(2) انظر معاني الواو مثلا في كتاب مغني اللبيب (I/ 391-404) . وفي شرح الكافية (II/ 363-364). وكذلك معاني الفاء في مغني اللبيب (I/ 173-182). وفي شرح الكافية (II/ 365-367) .

تلتجئ إلى مقولة الاسم للإشارة إلى الذوات، وإلى الفعل المصرّف للإشارة إلى العلاقات المقرونة بزمان. أمّا العلاقات التي يقيمها الذهن خارج الزمان فمتنوّعة متعدّدة وتشمل كل المقولات التقليدية الأخرى التي ليست أسماء ولا أفعالا، من صفات وظروف وحروف وما إلى ذلك. وتتميز هذه العلاقات غير الزمانية فيما بينها بنوع العناصر التي تربط بينها. فالوحدة اللغوية «عند» مثلا تقيم علاقة غير زمانية بين علاقة زمانية (أي إسناد) وذات (أي مركب اسمي)، بينما تقيم «عندما» علاقة غير زمانية بين علاقتين زمانيتين (أي بين إسنادين) يكون ثانيهما مكونا من مكونات الإسناد الأول الرئيسي، وبالتحديد إطارا زمانيا للحدث الذي يشير إليه الإسناد الأول الرئيسي.

ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن الطرف الثاني من طرفي العلاقة غير الزمانية قد لا يظهر أبدا ويظل دائما ضمنيّا. فالصفات الدالة على الألوان مثلا تقيم علاقة بين ذات من الذوات و سلّم للألوان متعارف عليه بين متكلمي اللغة. وكذلك الصفات الدالة على العيوب أو على الأحجام أو على الموازين وما إلى ذلك من العلاقات التي تتميز بعدم الإحالة على زمن التلفظ والتي تدل مثلا على العواطف والحالات النفسية بأنواعها.

المهمّ في كل ما قلناه في هذه الفقرة بخصوص أقسام الكلام بالنسبة إلى موضوعنا هو أن حروف العطف والتعليق علاقات غير مقرونة بزمان.

2.2. البروز في مختلف مستو يات التركيب

يستعمل العرفانيون مصطلح البروز (la saillance) لوصف الأهمية أو المكانة التي تكون لاحد مكوّنات المركب والتي تميزه عن باقي المكوّنات في نطاق نفس التركيب. هذه الميزة هي التي تجعل كل مركب يرث نفس المقولة الصرفية أو النحويةالتي ينتمي إليها الطرف البارز فيه.

يكون البروز في مستوى الجملة البسيطة ككلّ من نصيب العلاقة الإسنادية سواء كانت هذه العلاقة صريحة كما هو الحال في الجملة الفعلية وفي الجملة الظرفية [3]، أو ضمنية كما هو الحال في الجملة الاسمية. أما داخل الجملة البسيطة، أي في مستوى من التركيب أدنى من المستوى السابق، فإن البروز يكون من نصيب العنصر المكوّن الذي يربطه المتكلم بظروف عملية التلفظ وبالأفراد المشاركين فيها (أي المتكلم والمخاطب بصفة خاصة) بروابط من نوع خاص تجعله متميزا عن باقي مكونات الجملة ومؤسسا للعلاقة الإسنادية ولذلك محددا لنوع الجملة. فالفعل في الجملة الفعلية يجب أن يكون مصرّفا ليدلّ على زمان يقع تحديده بصفة دقيقة بالرجوع إلى زمان التلفظ. والمبتدا في الجملة الاسمية لا يكون إلا معرفة مرجعه واضح في ذهن المتكلم وفي ذهن المخاطب. وكذلك الظرف أو الاسم المكوّن لمركب الجرّ في الجملة الظرفية.

أما داخل المركبات المكوّنة للجملة، فإن البروز يكون عادة من نصيب رأس المركب. ففي المركب الوصفي وفي المركب بالموصول مثلا يكون الاسم الموصوف العنصرَ البارز في العلاقة، بينما تكون العلاقة الزمانية هي البارزة مثلا إذا وردت طرفا في علاقة غير زمانية. فالعنصر البارز مثلا في العلاقة التي يقيمها حرف الباء بين المركب الإسنادي «خرج» والمركب الاسمي «سرعة» في المركب «خرج بسرعة» يكون ذاك الذي يمثل النواة الاسنادية لا غيره. كذلك الوحدة اللغوية «عند» مثلا التي تربط بين نواة إسنادية ومركب اسمي في الجملة «خرجتُ عند غروب الشمس»، فهي تعطي المنزلة الأولى للعنصر الإسنادي الذي يعتبر

---

(3) لا بد من الإشارة إلى أننا لا نعتمد تقسيم الجمل الذي احتفظ به النحو العربي والذي لا يعترف إلا بوجود نوعين من الجمل في اللغة العربية (الجملة الاسمية والجملة الفعلية) . وأننا نفضل لأسباب لا يتسع المجال لعرضها في هذه الدراسة التقسيم الذي ارتضاه ابن هشام الأنصاري والذي يميز فيه بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية والجملة الظرفية . هذا التمييز يعتمد نوع المكوّن الذي يتخذه المتكلم نقطة انطلاق في صياغة العلاقة الإسنادية بحسب المضمون الذي يريد إبلاغه . (انظر كتاب مغني اللبيب (II 420-421).

طرفا أول بارزا في العلاقة، بينما لا تولي إلا أهمية ثانوية للمركب الاسمي الذي يمثل الطرف الثاني في العلاقة.

نفس هذه الظاهرة نجدها في الجمل المركبة. فالعلاقة التي تقيمها «عندما» بين مركبين إسناديين في الجملة «خرج المشاركون عندما غربت الشمس» تولي الأهمية القصوى للمركب الإسنادي الأول وتجعل منه إسنادا رئيسيا، ولا تولي إلا أهمية ثانوية للمركب الإسنادي الثاني فتجعل منه إطارا زمانيا للإسناد الرئيسي.

المهمّ في كل ما قلناه إلى حد الآن بشأن العلاقات وبشأن بروز أحد عناصرها دون بقية العناصر، هو أن العلاقات في اللغة لا تقوم على أساس التكافؤ بين العناصر التي تربط بينها، وإنما تقيم تفاضلا بينها وتولي أهمية كبيرة لأحدها على حساب العناصر الأخرى. ذاك حال كل العلاقات التي تقيمها حروف الجر وحروف التعليق في اللغة. ولعلّ الاستثناء الوحيد لا نجده إلا في علاقة العطف والاستئناف، تلك العلاقة التي تفرض، على عكس كل العلاقات الأخرى، التكافؤ بين العناصر التي تربط بينها وتعاملها على قدم المساواة. ولا شك أن ذلك هو ما يجعل العلاقة بارزة في التراكيب القائمة على التعليق، و يهب البروز لطرفي العلاقة، أو لأطرافها في بعض الاستعمالات، في حالة العطف والاستئناف، ولا يكون للعلاقة في حد ذاتها أي بروز يذكر.

3.2. الفرق بين العطف والتعليق

فالعطف والاستئناف إذن علاقة تفرض التكافؤ (l'équivalence) بين العناصر التي تربط بينها وتعاملها على قدم المساواة، ولذلك يكون التناظر التركيبي الدلالي من أهم الخاصيات المميزة للأطراف المتعاطفة. ولذلك أيضا يكون مضمون علاقة العطف النموذجية (prototypique) مضمونا ذاتيا مجردا بل مغرقا في التجريد يفيد معنى أدنى مثل الجمع بالنسبة إلى الواو والترتيب بالنسبة إلى الفاء. أما المعاني الجزئية الدقيقة التي قد تكتسبها العلاقة في السياق فمرجعها معاني المتعاطفات والعلاقات القائمة بين تلك المعاني.

أما أدوات التعليق، فعلى العكس من ذلك، يكون لها مضمون موضوعي صارم تكاد لا تؤثر فيه السياقات المختلفة التي ترد فيها.

لكل ذلك نقول إن العطف النموذجي له مضمون أدنى، مضمون ذاتي مضياف يجعله قادرا على إيواء عدد كبير من المعاني الجزئية الأخرى وعلى إقامة علاقة تكافؤ ومساواة بين العناصر التي يربط بينها. أما التعليق النموذجي فيكون له مضمون موضوعي صارم يصعب إدخال تحويرات عليه. أضف إلى ذلك أنه لا يعامل العناصر التي يربط بينها بنفس الطريقة، وإنما يجعل من أحدها عنصرا أساسيا بارزا ومن الآخر عنصرا فرعيا ثانويا.

3. الواو واستعمالاتها

1.3. الواو حرف عطف أو استئناف

لعل أكثر استعمالات الواو حيادا هي تلك التي يرد فيها في بداية فقرة من الفقرات أو في بداية فصل من فصول نص قصصي مثلا. هذه الواو نجدها مثلا في بداية 35 فصلا من فصول رواية «القاهرة الجديدة» لنجيب محفوظ، وليس لها معنى خاص تتميز به. بل يبدو أن دورها لا يعدو الدلالة على تماسك أجزاء النص وعلى أن تقسيم الرواية إلى فصول لا يعني وجود أي قطيعة في مستوى السرد.

هذا الاستعمال يبدو أنه خاص باللغة العربية ولا يكاد يوجد في اللغات الأخرى التي نعرفها.

في ما عدا هذه السياقات، تستعمل الواو في مستوى النص للربط بين الجمل بمختلف أنواعها، فتربط بين الحالات كما في المثالين (1) و (2) :

(1) أنا غريب في هذه المدينة وأنا غريب في كل مدينة أخرى .
(جبران : المجموعة الكاملة : III / 81، 9)

(2) لماذا تهتم بالوحدة العربية وتهمل الوحدة الاسلامية ؟
(إسحاق موسى الحسيني)

كما تربط بين الأحداث :

(3) قاطعها وصاح ... (المنفلوطي : الشاعر : 236، 16)

نلاحظ في كل هذه الأمثلة أن طرفي العلاقة التي يقيمها الواو (أي المعطوف والمعطوف عليه) جملتان من نفس النوع، وأن الواو تربط بين واقعتين متزامنتين (بين حالتين في المثالين (1) و (2) أو بين حدثين كما في المثال (3)) تجمعهما وتضعهما في نفس المستوى. أما معاني المتعاطفات في هذه الأمثلة فلاتضيف أي معنى جزئي جديد إلى أداة الربط وليس لها أي تأثير على معنى الجمع الذي تفيده الواو ولا على معنى التزامن الذي تكتسبه الواو خاصة عندما تربط بين جملتين. إلا أن العلاقة بين معاني المتعاطفات قد تؤدي إلى إهمال معنى التزامن تماما وإثراء معنى الجمع بإضافة معان أخرى إليه. فمن السياقات ما يجعل السامع يفهم أن العلاقة بين المتعاطفين تفيد التعاقب الزمني أو المنطقي، وأن الطرف الأول سابق للطرف الثاني ومتقدم عليه. ففي الجملة :

(4) أنت اليوم حبيبي وغدا تكون زوجي. (المنفلوطي : ماجدولين : 43، 8)

نستفيد معنى التعاقب الزمني من الظرفين اللذين يشتمل عليهما المتعاطفان («اليوم» و«غدا»). أمّا إذا كان فعلا الجملتين المتعاطفتين في صيغة الأمر، فإن الجملة الثانية كثيرا ما تفيد النتيجة أو السبب، كما في :

(5) طلق امرأتك وعش خاليا. (جبران : المجموعة : III / 236، 16)

(6) تعال وحدّثني عن شهرزاد الجميلة. (الحكيم : شهرزاد : 7، 12)

ولايفوتنا أن نلاحظ أن المعاني التي فرضها مضمونا المتعاطفين في المثالين الأخيرين على العلاقة التي يفيدها حرف الواو أدخلت مجموعة من التحويرات عل خاصيات أداة الربط. منها أنها لم تعد تفيد التزامن بين الحدثين. ومنها أن ترتيب معطوفيها في الذكر أصبح ثابتا لا يمكن تغييره.

كذلك قد تؤدي العلاقة بين معاني المتعاطفات إلى إثراء معنى التزامن بإدخال تحويرات عليه وإضافة معنى التقابل بين المضامين المتعاطفة، كما في :

(7) أسمع صوتك المتبرّم ولا أراك. (الحكيم : أهل الكهف : 9، 7)

(8) أما ادهشك أنني عرفتك في الحال وما رأيتك غير مرّة في حياتي. (نعيمة : لقاء : 35، 5)

وذلك بالربط بين جملة مثبتة وجملة أخرى مسبوقة بأداة نفي. هذا الربط يخلق نوعا من التباين الدلالي بين المتعاطفات قد يكون راجعا إلى علاقة تباين وتقابل متفق عليها بين المتكلم والمخاطب وقد يكون راجعا فقط إلى أن المتكلم يتصوّر أن هذا التباين أو التقابل موجود بين المضمونين المتعاطفين. المهم بالنسبة إلينا هو أن هذا التباين وإن أثرى معنى أداة الربط، فإنه لم يؤثر في العلاقة التي يقيمها الواو لأن العلاقة بين الجملتين تظل علاقة عطف ما دامت الجملتان المتعاطفتان متجانستين، ما دامتا جملتين فعليتين فعلهما مصرف في الماضي أو في المضارع في الحالتين. فالتكافؤ يظل موجودا ما دام كل من طرفي العلاقة يدل على واقعة صاغها المتكلم بالالتجاء إلى نفس التركيب، إلى نفس النوع من الجمل. لأن الواقعتين تنتميان إلى نفس النوع، فهما حدثان أو حالتان. أما إذا دل التركيب الذي ورد عليه أحد الطرفين على واقعة بجميع المراحل المكوّنة لها، ودل الآخر مثلا على مرحلة واحدة من مراحل واقعة أخرى، فإن العلاقة بين العنصرين اللذين تربط بينهما الواو تحيد عن العطف وتبتعد عنه بصفة ملموسة، كما في المثال :

(9) خرجت وقد غربت الشمس.

فالفعل الأول يدل على حدث الخروج بجميع المراحل المكوّنة له بما في ذلك بدايته ونهايته، بينما لا يشير المركب الفعلي المكون للعنصر المعطوف إلا إلى المرحلة الأخيرة من حدث غروب الشمس، وبالتحديد إلى الحالة المترتبة عن حدث الغروب. وبالتالي ليس هناك تزامن بين

حدث الخروج وحدث الغروب، وإنما التزامن كائن بين عملية الخروج بمختلف مراحلها والحالة المترتّبة عن حدث الغروب، أي بين حدث وحالة إذن هناك تباين بين البنية الدلالية للواقعتين طرفي علاقة العطف، أي بين عملية تشكيل الواقعة الأولى وعملية تشكيل الواقعة الثانية.

رأينا في الأمثلة السابقة (من المثال (1) إلى المثال (8)) كيف أن معاني المعطوفات تخصّص معنى العلاقة التي تقيمها الواو، وتجعل عدد المعطوفات محدودا لا يتجاوز الاثنين، وترتيبها قارّا ثابتا لا يمكن تغييره. كذلك لاحظنا أن العلاقة تظل علاقة عطف ما دام تشكيل معنى كل المتعاطفات يتمّ بنفس الطريقة وبالالتجاء إلى نفس التركيب. أما المثال (10) فقد مكننا من أن نبيّن كيف أن تشكيل معنى أحد المتعاطفين المتجانسين في التركيب بطريقة تختلف وإن جزئيا عن تشكيل معنى الآخر يؤدي إلى الابتعاد عن معنى العطف والاقتراب من معنى التعليق . فالجملتان طرفا علاقة العطف ليس لهما نفس الأهمية، بل إن الجملة الأولى تبدو جملة أساسية تشير إلى الحدث الرئيسي في حين أن الجملة الثانية تحتل دورا ثانويا وتعبّر عن الإطار الزماني الذي وقع فيه الحدث الأول الرئيسي. وهكذا نجد أنفسنا أمام واو اتّفق النحاة العرب على تسميتها واو الحال، وأمام جمل أدرجوها ضمن ما أسندوا إليه وظيفة الحال واعتبروها متمّما للإسناد الرئيسي.

2.3. الواو والجملة الحاليّة

إذا لم يكن للجملتين المتعاطفتين نفس البناء فإن العلاقة بينهما تبتعد عن العطف لتقترب من التعليق، ولنا على ذلك أمثلة كثيرة أدرجها النحاة العرب ضمن ما أطلقوا عليه مصطلح الجملة الحالية سواء دلت فيه الجملة الواردة بعد الواو على الحال أو على الظرف أو على غير ذلك من المعاني. ويكون الطرف الأول للعلاقة التي تقيمها الواو في أغلب الأحوال جملة فعلية كما في المثالين (10) و (11)، والطرف الثاني جملة اسمية أو جملة ظرفية :

(10) أتجهـل ذلك وانت من عشّاق هـــذا الـوادي ؟ (نعيمـة ، لقـاء 56، 10)

(11) جاء ملك وفي يده صحيفة. (محمد حسين هيكل ، حياة محمد 133، 3)

(12) جار وتفعل كالغريب ! (نجيب محفوظ ، زقاق المدقّ 54، 18)

أهم مـا نلاحظه في هذه الأمثلة هو أن التراكيب النحوية الدلالية لطرفي العلاقة متباينة، فالجمل المترابطة ليست متجانسة في التركيب ولا تنتمي إلى نفس النوع. وهذه الخاصية تجعل التركيب ككل في كلتا الجملتين يبتعد عن علاقة العطف التي تقتضي تكافؤ العناصر التي تربط بينها. والواو وإن دلت على التزامن فإنها تبرز في هذه الأمثلة علاقة التقابل القائمة بين الطرفين اللذين تربط بينهما في حين أن من أهمّ ميّزات العطف أنه يبرز طرفي العلاقة، لا العلاقة ذاتها. هذا في مستوى الجملة الكبرى ككل، أما داخل الجملة في مستوى من التركيب أدنى فنحن نلاحظ أن الطرف الأول من طرفي العلاقة يبدو بارزا أكثر من الطرف الثاني، وكأننا أمام جملة يمثل الطرف الأول فيها العنصر الرئيسي والطرف الثاني العنصر المتمم الثانوي أو الفرعي، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف بأن الطرف الثاني في العلاقة المؤسسة للجملة ككل يظل رغم كل ما انتهينا إليه بعد تحليل الجمل الأخيرة ((9)-(12)) بارزا بعض البروز وذلك بفضل حرف الواو الذي يظل متمسكا رغم كل العراقيل التي تضعها أمامه التراكيب والمضامين بخاصية من خصائصه الأساسية، ألا وهي وضع الأطراف التي يربط بينها على قدم المساواة. ولذلك فنحن نميل إلى اعتبار أن ما سمّاه النحاة العرب جملا حالية يمثل حالة خاصة، نوعا خاصا من التركيب يتراوح بين العطف والتعليق، وأن العلاقة المعنوية بين الجملتين اللتين يربط الواو بينهما ليست عطفا صرفا ولا تعليقا محضا.

كل هذه الخصائص التي تتميّز بها الجملة الحالية نجدها في نوع آخر من الجمل أدرجه النحاة العرب ضمن الجمل الحالية وإن أشاروا بشأنها إلى

أن الحال يتضمّن معنى الشرط. هذه الجمل هي تلك التي يوجد فيها تقابل قد يصل إلى حد التناقض بين ما يفيده الطرف الاول من العلاقة وبين النتيجة المنتظرة من الشرط الذي يوجد في طرفها الثاني. إنها تلك الجمل التي أطلق عليها النحاة الغربيون مصطلح les phrases concessives. والتي نجدها في الأمثلة :

(13) ساهم فيه الشاب كما ينبغي وإن ودّ لو يغادر البيت في أقرب وقت.

(نجيب محفوظ : القاهرة الجديدة 131، 5)

(14) آلت كفالة محمد إلى ابي طالب و إن لم يكن أكبر إخوته سنّا.

(محمد حسين هيكل : حياة محمد 114، 12)

هذه الجمل شديدة الشبه في تركيبها بالجمل الحالية التي رأيناها في الأمثلة الثلاثة السابقة، فالطرف الأول من طرفي العلاقة يبدو بارزا أكثر من الطرف الثاني، ويمثّل العنصر الرئيسي في حين يبدوالطرف الثاني عنصرا فرعيّا متمّما له. ومع ذلك فإن التركيب في الجملتين الأخيرتين يختلف عن التركيب الذي ترد فيه الجمل الحالية عادة، ذلك أن الطرف الثاني من طرفي العلاقة التي تقيمها الواو ليس مركبا إسناديّا. فالواو في هذه الأمثلة تربط في الحقيقة بين مركبين غير متجانسين. بين مركب إسنادي قابل للاستقلال يمثل الطرف الأول من طرفي العلاقة، ومركب حرفي رأسه «إن» الشرطية غير قابل للاستقلال يمثل الطرف الثاني. فالتجانس التركيبي الذي تفرضه الواو على طرفيها غير متوفّر في مثل هذه الجمل، ولا شك أن انعدام التجانس ذاك هو الذي يقرّب العلاقة بين الطرفين من التعليق ويبتعد بها أكثر عن العطف.

بقي نوع أخير من الجمل التي يعدّ تركيبها قريبا من تركيب الجمل الحالية، وهي تلك الجمل التي ترد للفصل بين مكوّنات الجملة الرئيسية، أي بين المبتدإ والخبر مثلا، أو بين الفعل والفاعل من ناحية وأحد الفاعيل من ناحية أخرى. إنها ما اصطلح النحاة على تسميته «الجمل الاعتراضية».

(15) إن الله وقد خلق لنا قلوبا قد نزل عن بعض حقه علينا. (الحكيم ، أهل الكهف 25، 11)

(16) سافرت وأنا في هذه الحال إلى البحرين. (أمين الريحاني ، ملوك العرب 26، 9)

(17) سننتقل وأنت في نجد إلى القرن الخامس. (أمين الريحاني ، ملوك العرب 29، 8)

لعل الإشكال الوحيد بالنسبة إلى الدارس يتمثّل في أنه يظل أمام هذه التراكيب متردّدا بين الحال والاعتراض، لأن مضمونها قد يرد وكأنه تخصيص للاسم أو الضمير السابق لحرف الواو مباشرة كما هو الحال في المثالين (15) و (16) [4]. وقد يرد مستقلا استقلالا نحويّا تامّا عمّا قبله وعمّا بعده . أضف إلى ذلك أن الواو تربط في المثال (15) بين المركب الاسمي الواقع اسما للناسخ «إنّ» (اللهَ) والمركب الإسنادي (قد نزل عن بعض حقّه علينا)، بينما تربط بين النواة الإسنادية (سافرت) والمركب الاسنادي (أنا في هذه الحال) في المثال (16).

المهمّ بالنسبة إلينا أن العنصرين اللذين تربط بينهما الواو غالبا ما يكونان غير متجانسين في هذا النوع من التراكيب، وأن الواو تضعهما رغم عدم التجانس ذاك على قدم المساواة. أمّا بشأن نوع العلاقة التي تقيمها الواو في مثل هذه السياقات فإننا نبقى مترددين بين العطف والتعليق، بل نظل نتساءل حول إمكانية وجود نوع ثالث من العلاقات كائن بين العطف والتعليق.

3.3. الواو والتعليق

لعل أقرب العلاقات التي يأويها الواو من التعليق هي تلك التي أطلق النحاة العرب عند تحليلها على الواو مصطلح «الواو الناصبة». وسمّاها

---

(4) هذا النوع من المعاني تعبّر عنه اللغة الفرنسية بالالتجاء إلى نوع من التعليق ، وبالتحديد إلى ما يسمّيه النحاة الفرنسيّون les relatives appositives .

آخرون «واو الصرف»، وهي الواو الداخلة على فعل مضارع منصوب والتي ترد بعد مركب إسنادي يفيد النهي عادة، كما في المثالين :

(18) لا تأكل السمك وتشربَ اللبن.

(19) لا تنه عن خلق وتأتيَ مثله ...

هذه الواو تأوي في رأينا علاقة تعليق بين المركبين الاسناديين، وذلك لعدّة أسباب. من هذه الأسباب أننا أمام خبر واحد (une seule assertion)[5]. ومنها أن العلاقة بارزة أكثر من الطرفين اللذين تربط بينهما الواو، ومنها كذلك أن النهي لا يتسلّط على مضمون المركب الإسنادي الأول بل يهمّ الجمع بين الحدثين طرفي العلاقة التي تقيمها الواو، اي أن المتكلم ينهى عن الجمع بين الفعلين ولا ينهى عن أكل السمك ولا عن شرب اللبن. ومع ذلك فنحن نلاحظ أن طرفي العلاقة يظلان بارزين رغم البروز الرئيسي من نصيب العلاقة.

أما المشكل الذي يظلّ مطروحا بخصوص هذا النوع من التراكيب فهو مشكل الوظيفة التي يمكننا إسنادها إلى المركب الذي يلي الواو، خصوصا واننا لا نجد في النحو العربي ولا في النحو الفرنسي و لا الانجليزي وظيفة يمكننا حشر هذا النوع من الاستعمالات ضمنها. ولعلّ ذلك ما جعل النحاة العرب وخاصة منهم نحاة البصرة يفضّلون اعتبار العلاقة التي يقيمها الواو في هذا النوع من الجمل علاقة عطف. ويشيرون إلى أن العطف عطف على المعنى. فالنصب عندهم حصل بإضمار «أن»، و «أن» والفعل في تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهّم، وبذلك يكون تأويل الجملة: لا يكن منك أكل سمك مع شرب لبن.[6]

(5) لا بدّ من التذكير أنّ أهمّ ما يسمح بالتمييز بين العطف والتعليق أن العطف علاقة تربط بين واقعتين متكافئتين مستقلتين (deux procès équivalents mais indépendants)، في حين أن التعليق يجمعهما في واقعة واحدة كبرى ويعبّر عنهما بتكوين خبر واحد يتكوّن من واقعتين إحداهما تمثّل عنصرا من عناصر الواقعة الأساسيّة.

(6) انظر على سبيل المثال كتاب مغني اللبيب لابن هشام الانصاري، II، 533-535.

4.3. الواو والجمل المخلوعة

الخلع لغة هو انتزاع جزء من الأجزاء والفصل بينه وبين الكل الذي كان ينتمي إليه. والجمل المخلوعة (les phrases segmentées) في اصطلاحنا هي الجمل التي انتزع منها أحد مكوّناتها ووقع إبعاده وإزالته عن رتبته ليحتلّ الصدارة في الجملة ويحظى بالبروز بالقياس إلى باقي المكوّنات الأخرى. فالمتكلم ينتزع في هذا النوع من التراكيب مكوّنا من مكوّنات الجملة ويضعه في صدر الجملة ثم يربطه بها بالالتجاء إلى أحد الحروف المدرجة عادة ضمن حروف العطف. فإذا كان هذا المكوّن المنتزع ظرفا ربطه المتكلم بباقي مكوّنات الجملة بحرف الواو، وإذا كان غير ذلك ربطه بها بالالتجاء إلى حرف الفاء [7].

(20) منذ قدتنا إلى هذا الكهف وأنت صامت. (الحكيم : أهل الكهف 11 / 10).

(21) منذ تسعة عشر جيلا والبشر يعبّدون الضّعف بشخص يسوع. (جبران : المجموعة الكاملة III : 25 / 3)

هذه التراكيب تثير مشاكل يعسر حلّها باعتماد المقولات والوظائف التي نعرفها، خصوصا وأنه لا يمكننا أن نعتبر العلاقة التي تقيمها الواو في مثل هذه التراكيب علاقة عطف ولا علاقة تعليق. فحروف العطف والاستئناف تستلزم أن يكون طرفا العلاقة متجانسين ينتميان إلى نفس الصيغة الصرفية أو نفس التركيب النحوي، والحال في مثل هذه الاستعمالات أن المركب المتقدم على الواو مركب إضافي اسمي والمركب الوارد بعدها مركب إسنادي. أمّا حروف التعليق فإنها تربط بين نواة إسنادية أو مركب إسنادي رئيسي وأحد متمّماته، ولا تربط مفعولا متقدّما بنواته الاسنادية.

---

(7) انظر مثلا الآية «الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ...» (سورة النور / 2 24)، وكذلك الآية «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ...» (سورة المائدة 5 / 38).

لكنّ ذلك يبدو لنا أن الحل الوحيد الذي قد يسمح لنا بتفسير وجود مثل هذه التراكيب يفرض علينا أن نعيد النظر في مفهوم التجانس الذي تفرضه علاقة العطف على الطرفين اللذين تربط بينهما، وأن نعتبر أن هذا التجانس دلالي معنوي أساسا يجب أن يتوفّر في الطريقة التي يعتمدها المتكلم في تشكيل مضمون كل من طرفي العلاقة، أي في العمليّات الذهنيّة التي يقوم بها المتكلم ويصوغ تركيبا يجسّمها والتي يعدّ التركيب رمزا لغويا يدلّ عليها. ولا شك أننا مضطرّون إن نحن قبلنا هذا التفسير أن نقبل النتائج التي تنجرّ عنه، أي أن نقبل خاصّة أن الجمل في اللغة العربية ثلاثة أنواع : جمل فعلية وجمل اسمية وجمل ظرفية، وأن نقبل في الآن نفسه أن الظرف مسند مثله في ذلك مثل الخبر في الجملة الاسمية والفعل في الجملة الفعلية.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ في سياق تحليلنا للتراكيب الواردة في الأمثلة (20) و (21) أن المركبات الظرفية التي تتصدّر الجملة تدل كلها على الزمان وعلى الاستمرار وتشير إلى إطار زماني، وأن المركبات الاسنادية الواردة بعد الواو كلها جمل اسمية تدل على الحالة وتفيد بذلك الاستمرار والدوام. فالواو في مثل هذه التراكيب تفيد التزامن بين حالتين، بين ديمومتين، وكل من الحالتين، أي الإطار الزماني والحالة (في المثال (20)) أو الحدث المتكرّر (في المثال (21))، ثابت لا أثر للحركة أو للتغيّر فيه. وبالتالي فالواو تربط في هذه الأمثلة بين حالتين تتّسمان بالثبات، وكل ما في الأمر أن المتكلم يريد لغايات تعبيريّة التحرّر من أغلال العلاقة الصارمة الصلبة التي يفرضها التعليق، فيقدّم احد المتمّمات عن باقي مكوّنات الجملة، ما كان منها عمدة وما كان منها فضلة. ثم يربط بينه وبينها بالواو لانه يريد ان يبرز الظرف او المدّة التي انقضت ولا تزال متواصلة وأن يضعه على قدم المساواة مع الحالة التي يدل عليها المركب الاسنادي المظروف، وبذلك يتسنّى له ان يضع الظرف الفضلة والمظروف العمدة على قدم المساواة.

خاتمـــة

انطلقنا في هذه الدراسة من تعريف للعطف النموذجي يجعل منه علاقة لها مضمون أدنى مضياف يتميّز بقدرته على إيواء عدد كبير من المعاني الجزئية الأخرى وعلى إقامة علاقة تكافؤ ومساواة بين العناصر التي يربط بينها. ثمّ نظرنا في عدد من الأمثلة وحاولنا أن نختبر مدى انطباق هذا التعريف على واقع اللغة. فرأينا كيف أن معاني المعطوفات تخصّص معنى العلاقة التي تقيمها الواو. وتجعل عدد المعطوفات محدودا لا يتجاوز الاثنين، وترتيبها في الذكر قارّا ثابتا لا يمكن تغييره. كذلك لاحظنا أن العلاقة تظل علاقة عطف وأن طرفي العلاقة يظلان متكافئين بارزين ما دام تشكيل معنى كل منهما يتمّ بنفس الطريقة وبالالتجاء إلى نفس التركيب (الأمثلة (1) - (8)).

ثمّ نظرنا في الواو التي تتقدم ما سمّاه النحاة جملا حالية وبيّنّا كيف أن تشكيل معنى أحد المتعاطفين بطريقة تختلف وإن جزئيا عن تشكيل معنى الآخر (المثال (10)) يؤدي إلى الابتعاد عن معنى العطف والاقتراب من معنى التعليق . ورأينا أن هذا التباين في التركيب يجعل الجملة الأولى أكثر بروزا من الجملة الثانية ويجعلها تبدو جملة أساسية تشير إلى الحدث الرئيسي، في حين أن الجملة الثانية تحتل على ما يبدو دورا ثانويا وتعبّر عن الإطار الزماني الذي وقع فيه الحدث الأول الرئيسي أو عن غير ذلك من المعاني (انظر الأمثلة (10) - (12)، وخاصة المثالين (13) و (14)). ولاحظنا رغم كل ذلك أن الطرف الثاني من طرفي العلاقة يظل بارزا بعض البروز وذلك بفضل حرف الواو الذي يظل متمسكا بخاصية من خصائصه الأساسية، الا وهي وضع الأطراف التي يربط بينها على قدم المساواة. ولذلك انتهينا الى اعتبار تركيب الحال تركيبا واقعا بين العطف والتعليق. فلا هو عطف صرف ولا هو تعليق محض.

أمّا دراسة الجمل الاعتراضية المسبوقة بالواو (الأمثلة (15 - 17)) فلقد أدّت بنا إلى التساؤل عن إمكانية وجود نوع ثالث من العلاقات واقع في الآن ذاته بين العطف والتعليق.

كذلك رأينا أن الواو التي سمّاها النحاة واو الصرف أو الواو الناصبة (الأمثلة (18) - (19)) تأوي علاقة تعليق بين طرفيها وتجعل البروز الرئيسي من نصيب العلاقة ذاتها في حين لا يحظى العنصران المترابطان إلا ببروز ثانوي [*]. ولا شك أن بروز الطرفين اللذين تربط بينهما الواو هذا هو الذي يبرّر استعمال المتكلم لها، وأنه هو الذي يجعل العلاقة التي يقيمها هذا الحرف متميّزة عن كل العلاقات التي يمكن أن تقيمها باقي حروف التعليق المعروفة بدون استثناء، وذلك لسبب بسيط هو أن التعليق باستعمال الواو يظل أقرب أنواع التعليق من العطف، وابعد أنواع التعليق عن التعليق النموذجي.

ولعلّ أهمّ ما انتهينا إليه بعد تحليل كل هذه الأمثلة ((1) - (19)) يؤكد أن التباين بين معاني طرفي العلاقة التي تقيمها الواو، وإن جعل عدد الأطراف المترابطة محدودا لا يتجاوز الاثنين وترتيبهما في الذكر قاراً لا يمكن تغييره دون تغيير المعنى أحيانا والإخلال به أحيانا أخرى، فإنه لا يؤثّر في نوع العلاقة التي تظل رغم كل ذلك علاقة عطف أطرافها متكافئة. أمّا التباين وعدم التجانس بين التركيب الذي يرد عليه كل من طرفي العلاقة، أي بين الطريقة التي يعتمدها المتكلم في تشكيل معنى كل منهما، فإنه يؤثّر في طبيعة العلاقة ويجعلها تحيد شيئا فشيئا عن العطف لتقترب من التعليق.

(*) لا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن طرفي العلاقة غير متجانسين في التركيب لأنّ رأس أوّلهما فعل مضارع مجزوم ورأس ثانيهما فعل مضارع منصوب. نكتفي بهذه الإشارة في انتظار دراسة جديّة لمعاني المحلات والعلامات الاعرابية ما تعلّق منها بالفعل وما خصّ منها الاسم.

لكل ذلك نعتبر ان التجانس أو قل عدم التباين بين أطراف العلاقة خاصّية اساسيّة من الخصائص التي تميّز العطف والاستئناف. وإن قادنا تحليل التراكيب التي أطلقنا عليها مصطلح «الجمل المخلوعة» (الأمثلة (20) و(21)) إلى إعادة النظر في طبيعة التجانس، وإلى اقتراح ضرورة البحث عنه في الطريقة التي يعتمدها المتكلم في تشكيل مضمون كل طرف من اطراف العلاقة، أي في العمليات الذهنية التي يلجأ إليها المتكلم لتشكيل المعنى، وعدم الاكتفاء بمراعاة البنية اللغوية التي تستعمل لصياغة هذه الأطراف، وذلك لأنه يمكننا أن نجد انفسنا أمام تركيبين نحويين يبدوان مختلفين وإن كانا يمثلان عمليتين ذهنيتين متقاربتين، أو أمام تركيبين متشابهين يمثلان عمليتين ذهنيتين متباينتين.

وفي الختام، يمكننا انطلاقا من كل ما عرضناه وقلناه بالاستناد إلى أمثلة من استعمال الواو في اللغة العربية قديما وحديثا، أن نؤكد ما يلي :

1. أننا عندما نتحدّث عن المعنى اللغوي أو قل عن المعنى النحوي (أي عن معنى الصيغة الصرفيّة أو معنى التركيب النحوي)، فنحن نتحدّث أساسا عن العمليات الذهنيّة التي يعتمدها المتكلم في صياغة المضمون وتشكيله.

2. أن كل الجمل التي ذكرناها في هذه الدراسة وقلنا بشأنها إن العلاقة الرابطة بين عنصريها أقرب إلى التعليق منها إلى العطف تظلّ رغم ذلك اقرب إلى العطف من أي جملة عاديّة اختار المتكلم أن يربط بين عنصريها بالالتجاء إلى حرف تواضعنا على اعتباره حرف تعليق. نقول ذلك لأننا نعتقد أنّ الانتماء إلى العطف أو إلى التعليق درجات، و أن الفرق بين العلاقتين لا يكمن في طبيعة كل منهما بقدر ما يعود إلى قدرة كل منهما على إبراز العلاقة ذاتها أوعلى إبراز الطرفين اللذين تربط بينهما، أو على إبراز العلاقة أوّلا فالطرفين في مستوى من التركيب أدنى.

3. أننا نفضّل الحديث عن حروف الربط في اللغة لا عن حروف العطف أو التعليق. أمّا العلاقة التي قد تفيدها حروف الربط تلك بعد

ائتلافها مع طرفيها في سياق ومقام معيّنين فالأفضل ألا يقع تحديدها إلا بعد النظر في العناصر التي يرد الحرف للربط بينها من حيث تركيب كل منها ومعناه وسياقه والمقام الذي استعمل فيه.

4. أن الواو موضوع بحثنا هذا حرف ربط معناه مطلق الجمع أو الجمع مطلقا على حدّ تعبير النحاة. هذا المعنى العامّ المغرق في التجريد يسمح له بإيواء عدد كبير من المعاني المتباينة بشرط المحافظة على التجانس بين معاني تراكيب الأطراف التي يربط بينها وبشرط دلالة تلك التراكيب على عمليات ذهنية متقاربة إن لم تكن متماثلة، وعلى التكافؤ الذي يضمن قدرا أدنى من المساواة بين أطراف العلاقة.

قائمة المراجع

1. رضيّ الدين الأستراباذي (ت. 686 هـ / 1288 م) : شرح الكافية - دار الكتب العلمية، بيروت 1979، في مجلدين.

2. جمال الدين بن هشام الانصاري (ت. 761 هـ / 1360 م) ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب – دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1952، في جزءين.

3. Vicente Cantarino : Syntax of modern arabic prose - Indiana University Press, London (1974), en 3 volumes.
انظر الأمثلة المذكورة خاصّة في المجلد الثالث، الصفحات : 11- 34 و266 - 279 .

4. Ronald Langacker : Foundations of Cognitive Grammar - Stanford University Press, vol. 1 (1987) & vol. 2 (1991) .



الاسميّة الفعليّة في التّراث النّحويّ : خصائصها ودلالاتها

بقلم : رفيق بن حمّودة
كلية الآداب والعلوم الانسانية - سوسة

مقدّمة :

لئن تقرّر في التّراث النّحويّ العربيّ أنّ الكلم ثلاثة أقسام : اسم وفعل وحرف ولم يخرج عن هذا التّقسيم سوى نحويّ غير معروف ذكره السّيوطي (الأشباه والنّظائر .III .71) فإنّ جلّ النّحاة شعروا بضرورة القول بوجود أصناف من الوحدات لها خصائص تؤهّلها للانتماء إلى قسميْن من الأقسام الثّلاثة المذكورة. وقد فسّروا ذلك في الغالب بمبدإ المشابهة. فمن الأسماء ما بني لمشابهته الحروف ومن الحروف ما أدّى معنى الفعل فنصب ورفع ومن الأفعال ما جاء فعلا في معناه اسما في صورته فأطلق عليه مصطلح اسم الفعل...

وقد استرعى انتباهنا تقارب بين مجموعة من الأبنية المتشابهة أطلق عليها في وقت من الأوقات مصطلح «الأسماء المتّصلة بالأفعال» فحرّك فينا مفهوم «الاتّصال» هذا هاجس البحث لأنّه مفهوم مراوغ حاول النّحاة العرب محاصرته بعبارات مختلفة منها «الأسماء الجارية مجرى الفعل» (سيبويه. الكتاب. I. 164) و«الأسماء التي أخذت من الأفعال» (سيبويه. الكتاب. II. 131، المبرّد. المقتضب. I. 107). و«الأسماء التي أعملت عمل الفعل» (ابن السّرّاج. الأصول. I. 122، الجرجاني. المقتصد. I. 505)...

ولا شكّ أنّ بين هذه التّسميات اختلافات في التّصوّر وفي المحتوى أي في الأبنية المنضوية تحت كلّ تصوّر. لكنّ هذه الاختلافات لا يمكن أن تحجب عنّا التّقاطع القائم بينها. فالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول... من الأبنية الثّابتة الحضور تحت كلّ هذه التّسميات.

بدا لنا أنّ في هذه الاختلافات تعبيرا عن تفطّن النّحاة إلى ثراء هذه الأبنية والحاجة إلى معالجتها من وجهات نظر مختلفة. ورأينا مفهوم الاتّصال - رغم مراوغته - أقدر المفاهيم على الجمع بين هذه الأبنية. فانكببنا على البحث فيه من حيث ظهوره ومدى انتشاره في النّظريّة النّحويّة العربيّة. ومن حيث ما يقصد به فيها. وقد ازداد إغراؤنا بالبحث في هذا الموضوع لمّا وجدنا هذا المصطلح «الاسم المتّصل بالفعل» يعبّر عن تصوّر قريب سجّل حضوره في التّراث النّحويّ الغربيّ منذ أكثر من عشرين قرنا. فالاشتراك بين الاسم والفعل في الخصائص يصطلح عليه عندهم بـ «Le Participe» وقد خصّه Denys de Thrace (ت. 90 ق.م.) بقسم من الكلم مستقلّ لأنّ ما فيه من خصائص الأسماء يخرجه من قسم الأفعال وما فيه من خصائص الأفعال يخرجه من قسم الأسماء. فهو شبيه بنوع المحايد في مقولة الجنس (J. Lallot. La Grammaire... 187...) لا نعني بهذا أنّ النّحاة العرب اطّلعوا بشكل من الأشكال على مجهودات هذا النّحويّ وإنّما نقصد أنّ حضور هذا المبحث في أنحاء مختلفة قد يكشف عن ظاهرة من الظّواهر الكلّيّة المتجاوزة للخصائص الضّيّقة للّسان الواحد.

I - اختلاف النّحاة في التّعامل مع ظاهرة الاسميّة الفعليّة :

نقصد بالاسميّة الفعليّة ظاهرة اجتماع بعض خصائص الأسماء إلى بعض خصائص الأفعال في مجموعة من الأبنية كالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول... ونقصد بالتّراث النّحوي المصنّفات الشّاملة لمباحث اللّغة جميعها من صوت وصرف وإعراب وما يلازم هذه المباحث من دلالة.

تعرّض سيبويه ت. 180 هـ إلى جانب من جوانب اتّصال الاسميّة بالفعليّة فعبّر عنه بـ«الجاري على...» وبـ«العامل عمل...» «باب ما يعمل

من أسماء الفاعلين والمفعولين عمل الفعل الذي يتعدّى إلى مفعول وما يعمل من المصادر ذلك العمل وما يجري من الصّفات... مجراها... وما جرى من الأسماء التي ليست بأسماء الفاعلين... ولا الصّفات... وتكون لأحداثها أمثلة لما مضى ولما لم يمض» (الكتاب. I. 33). جمع في هذا الباب الوحدات التي تعمل عمل الفعل وحصرها في أبنية خمس هي اسم الفاعل واسم المفعول والمصدر والصّفة واسم الفعل. وفصّل الحديث فيها بعد ذلك (الكتاب. I. بداية من 164). ثمّ تعرّض إلى جانب ثان من جوانب هذا الاتّصال في مواضع مختلفة من الكتاب. فتحدّث عن الأسماء التي أخذت من الأفعال ممثّلا لذلك باسم الفاعل خاصّة (الكتاب. I. 335، II. 131) وألحّ على هذا الأمر كثيرا في قسم الاشتقاق من الكتاب حيث ربط بصفة تكاد تكون آليّة بين اشتقاق الفعل واشتقاق المصدر واشتقاق الاسم «أمّا ما كان حَسنا أو قَبحا فإنّه يُبنى فعلُه على فعُل يفعُل ويكون المصدر فَعالا وفَعالة وفُعلا.. ويجيء الأسماء على فعيل، فعْل...» (الكتاب. IV. 87) و«ما عالجت به» (الكتاب. IV. 94).

إنّ جمع سيبويه بين الفعل من ناحية والمصدر واسم الفاعل وما جرى مجراه واسم المكان واسم الآلة من ناحية ثانية لدليل ما بين الطّرفين من قرابة. لكنّنا نحترز من تأويل هذه القرابة على أنّها اشتقاقيّة بالمعنى البسيط للاشتقاق رغم استعمال سيبويه لعبارة «الأسماء التي أخذت من الأفعال» وذلك لسببين أوّلهما أنّ موقف البصريّين من الاشتقاق معروف فهم يعتبرون المصدر أصلا للاشتقاق لا العكس. وثانيهما أنّ هذه العبارة تكرّرت عند نحاة آخرين مثل المبرّد (المقتضب. I. 99، 107). فلو كان معناها يناقض مبدأهم في أصل الاشتقاق لعدلوا عنها. والأغلب أنّ استعمالهم لكلمة «فعل» في «أخذت من الفعل» تسمّح في العبارة فقد يعنون بالفعل شيئا قريبا منه نحاول بيانه في المرحلة الثّانية من هذا العمل.

خالف المبرّد ت. 285 هـ سيبويه فلم يجعل لاتّصال الاسميّة بالفعليّة مكانا مستقلاّ في المقتضب. وليس ذلك غريبا فـ«المقتضب» مصنّف في

النّحو فريد من حيث تصوّره للظّواهر بدأ بما انتهى به كتاب سيبويه وانتهى إلى ما بدأ به الكتاب. وقد يكون عدم تخصيصه لهذا الموضوع بابا أو فصلا دليلا على اعتباره لما يجمع بينهما غير كاف لإفراده بالبحث.

لم يخرج ابن السّرّاج ت. 316 هـ في كتاب الأصول عن تصوّر سيبويه. فقد تعرّض إلى الأسماء التي أعملت عمل الفعل في بداية كتابه (الأصول. I. 122 ...147) ثمّ عاد ثانية في آخر كتابه ليتعرّض إلى المصادر والصّفات والأفعال من وجهة نظر صرفيّة (الأصول. III. 85 وما بعدها).

ويبدو أنّ الزّمخشري ت. 538 هـ كان أوّل من استعمل مصطلح «الأسماء المتّصلة بالأفعال». وقد خالف من سبقه من النّحاة في نقاط أربع هي أنّه :

1 ـ أخرج اسم الفعل من فلك اتّصال الاسم بالفعل وأدرجه في باب الأسماء المبنيّة.

2 ـ تخلّى عن الفصل بين وجهة النّظر الإعرابيّة أي العمل ووجهة النّظر الصّرفيّة.

3 ـ حصر الأسماء المتّصلة بالأفعال في ثماني أبنية هي المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصّفة المشبّهة وأفعل التّفضيل واسم الزّمان واسم المكان واسم الآلة.

4 ـ اختار موقعا في المادّة النّحويّة يعبّر عن حقيقة هذه الأبنية فأدرجها في آخر قسم الأسماء ومباشرة قبل بداية قسم الأفعال. وهو ما يعني في تقديرنا أنّها تمثّل حلقة الوصل في الاسترسال الاسميّ الفعليّ.

وقد كان لتصوّر الزّمخشريّ المتعلّق بالأسماء المتّصلة بالأفعال أثر ذو درجات مختلفة في مصنّفات ذات قيمة في التّراث النّحويّ أهمّها :

أ ـ شروح «المفصّل» ، وقد اطّلعنا على ثلاثة منها هي :

1 ـ التّخمير ـ للخوارزمي القاسم بن الحسين ت. 617 هـ.

2 ـ شرح المفصّل ـ ابن يعيش ت. 643 هـ. (ش.م).

3 ـ الإيضاح في شرح المفصّل ـ ابن الحاجب ت. 646 هـ. (الإيضاح...).

وهي شروح لم يخالف فيها أصحابها أصل العمل فيما يتعلّق بموضوعنا بل أكّدوا تصوّر الزّمخشريّ وقدّموا وجهة نظرهم في فهم اتّصال الأسماء بالأفعال.

ب ـ مفتاح العلوم ـ للسّكّاكي ت. 626 هـ. وقد نزّل الأسماء المتّصلة بالأفعال في قسم الصّرف من كتابه وعددها عنده كعددها عند الزّمخشريّ (مفتاح العلوم 48...51) ويتميّز موقفه باعتبارها مشتقّة من الأفعال لا من المصادر مخالفا بذلك البصريّين ـ وهو منهم ـ ثمّ تحدّث عن هذا الأسماء ثانية في قسم النّحو من حيث عملها (ص 124...127).

ج ـ شرح الكافية ـ الأسترابادي ت. 686 هـ. وقد أدرج صاحب المتن (ابن الحاجب) والشّارح كذلك الأسماء المتّصلة بالأفعال في المكان الذي أدرجها فيه الزّمخشريّ أي آخر قسم الأسماء ومباشرة قبل قسم الأفعال (ش. الكافية. III. 399...471). وقد خالف ابن الحاجب والأسترابادي الزّمخشريّ في أمرين هما في تقديرنا مقصودان لأنّ ابن الحاجب اطّلع على المفصّل اطّلاعا عميقا فهو أحد شارحيه. يتمثّل وجها المخالفة في :

1 ـ إخراج اسم المكان واسم الزّمان واسم الآلة من حيّز الأسماء المتّصلة بالأفعال وذكرها في شرح الشّافية (I. 181...188) ولعلّ هذا التّصرّف يرجع إلى اعتبار هذه الأبنية ـ في نظرهما ـ صرفيّة غير إعرابيّة. والأسترابادي ـ حسب علمنا ـ هو أوّل من حاول الجواب عن سبب عدم إعمال الأبنية الثّلاثة المذكورة عمل الفعل (شرح الشّافية. II. 15).

2 ـ تنزيل باقي الأبنية أي المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصّفة المشبّهة واسم التّفضيل في الحيّز الرّابط بين قسم الأسماء وقسم الأفعال. كما فعل الزّمخشريّ، لكن دون التّصريح بالمدخل أو العنوان الجامع بينها. فلم يدرجاها تحت عنوان الأسماء المتّصلة بالأفعال. وابن الحاجب يعرف هذا العنوان بل شرحه شرحا موفّقا في نظرنا لكنّه اختار أن لا يذكره فكأنّ موقفه الشّخصيّ يقول إنّ ما بين هذه الأبنية من خصائص مشتركة لا يكفي ليكوّن مجموعة ذات هويّة مصرّح بها. فجاءت هذه الأبنية في شرح الكافية غفلا يتيمة لا يأويها سقف.

وقد وقف أبو حيّان الأندلسي ت. 745 هـ في ارتشاف الضّرب موقفا شبيها بهذا فقد أخرج هذه الأبنية من مكانها الذي ألفته طيلة قرنين تقريبا لينزّلها في آخر قسم الأفعال. بل ربّما اعتبرها شيئا مختلفا عن الأفعال إذ مهّد لها بقوله «فصل فيما يعمل عمل الفعل أو المشبّه وذلك المصدر واسم الفاعل...» (ارتشاف الضّرب. III. 169).

بيّن لنا استعراضنا لمواقف النّحاة العرب من ظاهرة الاسميّة الفعليّة طيلة ثمانية قرون أنّ هناك اختلافات في معالجة هذه الظّاهرة يمكن اختزالها في :

- إدراجها في موضعين من المادّة النّحويّة أو في موضع واحد يختلف موقعه من مصنّف إلى آخر.
- نتيجة لذلك يقع إمّا الفصل بين خصائصها الإعرابيّة وخصائصها الصّرفيّة وإمّا الجمع بينهما.
- توسيع الظّاهرة لتشمل تسع أبنية بما في ذلك اسم الفعل وتضييقها بحصرها في خمس.
- التّردّد بين إدراجها تحت عنوانين أو تحت عنوان واحد أو تركها غفلا بلا عنوان.

ويبدو لنا أنّ هذه الاختلافات ليست شكليّة بقدر ما هي انعكاس لحيرة معرفيّة تحرّكها خلفيّات نظريّة غير مصرّح بها. ومن أهداف هذا العمل أن نكشف عن هذه الخلفيّة على مرحلتين. نجتهد في المرحلة الأولى من أجل تفسير طبيعة العلاقة القائمة بين اسميّة هذه الأبنية وفعليّتها. وفي المرحلة الثانية نحاول بيان حدود ائتلاف هذه الأبنية تحت باب جامع واحد أو ضمن مقولة متماسكة الجوانب.

II ـ الخصائص الاسميّة الفعليّة

في مرحلة أولى نحاول الفصل بين الخصائص الاسميّة والخصائص الفعليّة لكنّنا سنرى أنّ في هذا الفصل تعسّفا لأنّ الاسميّة والفعليّة قطبان يتجاذبان هذه الأبنية ويستلزم وجود أحدهما وجود الآخر بشكل نبيّنه.

أ ـ الخصائص الاسميّة :

لم يؤكّد النّحاة الخصائص الاسميّة للأسماء المتّصلة بالأفعال تأكيدهم للخصائص الفعليّة. فكأنّ انتماءها اللّفظيّ إلى باب الأسماء باد للعيان غير محتاج إلى مزيد تأكيد. لكنّ النّحاة المحقّقين تفطّنوا في كثير من المواضع إلى أنّ أبنية هذه الأسماء إذا اتّصلت بها علامات الاسم الحقيقيّ أو المحض لم يكن معناها فيه كمعناها فيها إلاّ بشرط أو أكثر.

أولى الخصائص الاسميّة في هذه الأبنية سالبة. فهي كالأسماء لا يؤدّى بها معنى الزّمان خلافا للفعل المؤهّل للدّلالة على أحد الزّمانين : «قولهم في الصّفة المشبّهة لا توجد إلاّ حالا أي أنّها دالّة على معنى غريزيّ ثابت فلو أريد بها الماضي والمستقبل لنافى موضوعها» (أبو حيّان. ارتشاف الضّرب. III. 243) لكنّ هذه الخاصّيّة غير مطّردة في جميع الأبنية فاسم الفاعل واسم المفعول تؤدّى بهما الدّلالة الزّمانيّة.

تحمل هذه الأسماء علامات الإعراب التي للأسماء. وربّما كان هذا أقوى مظهر من مظاهر اسميّتها. لكنّنا نلاحظ أنّ بعضها ـ الصّفة على

وجه التّحديد. يضعف عن حمل العلامات الثّلاث فيدخل باب المنع من الصّرف ولم تخف على بعض النّحاة العلاقة بين المنع من الصّرف ومشابهة الفعل (الأستراباذي. ش. الكافية. I. 102).

أمّا التّنوين واللاّم فلا يدلاّن في هذه الأبنية دائما على التّنكير والتّعريف وإنّما اللاّم المتّصلة باسم الفاعل واسم المفعول... اسم موصول والتّنوين فيهما علامة على تمام البنية «فإذا قلت الضّاربُ فالألف واللاّم اسم في صورة حرف...» (ابن يعيش ش. المفصّل. III. 143) لكن إذا تمحّضت هذه الأبنية للاسميّة أصبحت اللاّم المتّصلة بها أداة تعريف كقولك :

جاء التّاجر.

يخوّل نظام اللّغة لهذه الأبنية أيضا أن تستعمل مضافة لكنّ إضافتها في الغالب لفظيّة لا يكتسب منها المضاف تعريفا ولا تخصيصا إلاّ بشروط أهمّها أن يكون من قبيل المتمحّض للاسميّة كقولك :

جاء صاحب البيت.

وتقبل هذه الأبنية مقولة التّصغير كسائر الأسماء كقولك :

ضارب . ضويرب.
موضوع . مويضيع ...

لكنّها إذا صغّرت فقدت الكثير من الخاصّيّة المقابلة وهي خاصّيّة الفعليّة المجسّدة في العمل. يقول الأستراباذي : «لا يصغّر الاسم العامل عمل الفعل سواء كان اسم فاعل أو اسم مفعول أو صفة مشبّهة لأنّ الاسم إذا صغّر صار موصوفا بالصّغر... فيكون معنى «ضويرب» مثلا ضارب صغير [كذا]. والأسماء العاملة عمل الفعل إذا وصفت انعزلت عن العمل فلا تقول : «زيد ضاربٌ عظيم عمرا». وذلك لبعدها إذن عن مشابهة الفعل» (ش. ش I. 291، 292).

أخيرا تقبل بعض أبنية هذا الصّنف من الأسماء التّصرّف في ضوء مقولة الجنس ـ العدد لكنّ بعضها الآخر يبقى ملازما لصورة واحدة هي صورة المذكّر المفرد وذلك اسم التّفضيل فهو لا يقبل أن تدخله المقولة المذكورة إلاّ بتقوية جانب الاسميّة فيه باللاّم :

رجل أفضل من ... ـ امرأة أفضل من ...
الرّجل الأفضل ـ المرأة الفضلى.

أو بتمحّضه للاسميّة. يقول ابن يعيش : «آخر» أفعل صفة ومن محذوفة منه ولذلك لا ينصرف... إلاّ أنّهم لمّا كثر حذف «من» معها وكثر استعمالها مفردة من الموصوف نحو مررت برجل كذا وبآخر كذا أجروها مجرى الأسماء فثنّوها وجمعوها وأنّثوها» (شرح المفصّل. VI. 99-100).

تبدو هذه الأبنية إذن غير قادرة باطّراد على حمل علامات الاسم المحض وغير قادرة على التّصرّف تصرّفه. فهي محتاجة لتقوى على ذلك إلى شروط أهمّها أن تكون أقرب إلى الاسم المحض منها إلى الفعل. أمّا إذا ابتعدت عن الاسم في اتّجاه الفعل فإنّ علامات الأسماء التي تحملها تصبح حاملة لدلالات أخرى وتصبح عندئذ مهدّدة بتعطّل قدرتها على التّصرّف في ضوء مقولات الأسماء.

ب ـ الخصائص الفعليّة :

أدرك النّحاة أنّ العلامات الاسميّة التي تلحق بالأسماء المتّصلة بالأفعال أمر لفظيّ غير مؤكّد لحقيقة الأسماء فيها. يقول ابن يعيش : «اسم الفاعل فعل في صورة اسم» (ش.م. III. 143). فظلّوا يقتفون أثر كلّ دليل يقرّبها من الأفعال. وقد أدّت مجهوداتهم إلى الكشف عن مجموعة من الظّواهر التي تثبت هذا القرب على المستويات الصّوتيّة والتّصريفيّة الإعرابيّة المحضة. وقد استعملوا في الغالب عبارة «الجاري على... الجاري مجرى» للإشارة إلى هذه الظّواهر.

ب ـ 1 ـ المستوى الصّوتي :

لاحظ المبرّد أنّ الفرق بين الاسم المأخوذ من الفعل والاسم المحض يتمثّل في اعتلال الأوّل باعتلال فعله والعكس بالعكس وتصحيح خلافه «تقول في مفعل إذا أدت به مذهب الفعل من القول والبيع... مقال، مباع ... فإن صُغت اسما لا تريد به مكانا من الفعل ولا زمانا للفعل ولا مصدرا قلت في مَفعل من القول هذا مقوّل ومن البيع مبيَع» (المقتضب. I. 108) ويمكن مراقبة صحّة هذه الظّاهرة حتّى باعتبار الحالات الإعرابيّة.

- حالة الرّفع : يغزُو . هذا غازٍ
- حالة الجزم / الجرّ : لم يقضِ - مررت بقاضٍ
- حالة النّصب : لن يقضيَ ـ رايت قاضيًا.

ورأى ابن جنّي أنّ هذه الأسماء ـ خلافا لحقيقة الاسم ـ تأخذ زوائد الأفعال «لا تجد اسما اجتمع في أوّله زيادتان إلاّ أن يكون جاريا على الفعل نحو منطلق ومستخرج» (المنصف. I. 29).

وذهب جلّ النّحاة إلى القول بموازنة اسم الفاعل في درجة أولى واسم المفعول في درجة أقلّ للفعل المضارع. وهم يعنون بالموازنة في الغالب التّوافق في الحركة والسّكون بين الصّيغتين. يقول ابن يعيش : «... لأنّه جار عليه في حركاته وسكناته ويطّرد فيه وذلك نحو ضارب ومكرم.. كلّه جار على فعله الذي هو يضرب ويكرم...» (ش.م. VI. 68). ولا شكّ أنّ الاهتداء إلى مثل هذه الملاحظات دليل على دقّة الاستقصاء في التّراث النّحويّ العربيّ لكنّها لا ترقى إلى درجة القانون حتّى تكون مطّردة. ولم يغب هذا الأمر عن بعضهم. فابن الحاجب ينقد الزّمخشري في تعريفه لاسم الفاعل والمفعول الذي يستعمل فيه عبارة «الجاري» «إن أراد بالجاري الواقع موقع يفعل باعتبار المعنى ورد عليه اسم الفاعل إذا كان لما مضى... إنّما هو واقع موقع فعَل... وإن أراد بالجاري أنّه على مثال حركاته وسكناته ورد عليه أن ثمّ أشياء تجري على

يَفعَل بهذا الاعتبار وليست باسم الفاعل.. وأمّا مضروب وبابُه فليس جاريا على الفعل» (الإيضاح... 638، 644).

ب ـ المستوى التّصريفيّ الإعرابيّ :

ربّما كان أقوى معاني الجريان على الفعل ما لاحظه سيبويه من تشابه إلى حدّ التّماثل في الوسم الإعرابيّ التّصريفيّ بين الفعل وبعض هذه الأسماء. يقول : «هذا باب ما جرى من الأسماء التي من الأفعال.. مجرى الفعل... وذلك قولك «أذاهبة جاريتاك ؟» و«أكريمة نساؤكم ؟» فصارت الهاء في الأسماء بمنزلة التّاء في الفعل إذا قلت : «قالت نساؤكم» و«ذهبت جاريتاك»... والألف والتّاء والواو والياء والنّون في الجميع والألف والنّون في التّثنية بمنزلة الواو والألف في قالا وقالوا وبمنزلة الواو والنّون في يقولون» (الكتاب، II، 36).

1 ـ أذاهبة جاريتاك ؟ ـ جاريتاك ذاهبتان
أذهبت جاريتاك ؟ ـ جاريتاك ذهبتا

2 ـ أكريمة نساؤكم ؟ ـ نسائكم كريمات
أكرُمت نساؤكم ؟ ـ نسائكم كرُمن.

إنّ هذا التّلازم في الوسم التّصريفيّ الإعرابيّ بين الفعل والاسم المتّصل بالفعل الواقع موقعه في الكلام في المستوى المعجّم لدليل في تقديرنا على أنّ بنية مجرّدة واحدة تسيطر على الفعل وعلى الاسم الواقع موقعه. إلاّ أنّهما على المستوى اللّفظيّ يوسمان كلٌّ بالعلامة التي تناسب القسم الذي ينتمي إليه وقد تتّفق العلامتان وقد تختلفان فهذا من أمر اللّفظ أمّا المعنى فواحد. ولعلّ هذه البنية المجرّدة التي يتكوّن منها الفعل والاسم المهيّأ للوقوع موقعه هي التي تفسّر أنّ هذا الاسم لا يكتفي بالوقوع موقع الفعل بل يعمل عمله.

ب ـ 3 ـ المستوى الإعرابيّ :

استأثر اسم الفاعل بالنّصيب الأوفر من جهد النّحاة في إطار حديثهم عن العمل الإعرابيّ للأسماء. فهو يعدّ في نظر أغلبهم الأصل في هذا الباب. وقد عدّ أيضا عمل اسم الفاعل عمل الفعل من باب جريانه مجرى الفعل لكن من جهة المعنى لا من جهة اللّفظ (ابن يعيش. ش.م. VI. 68، 76). هذا ما ذهب إليه جمهور النّحاة. لم يخالفهم في ذلك إلاّ الكسائي. واستند كلّ طرف إلى استقراء لغة العرب في الاحتجاج لذلك. وقد وظّف التّراث النّحويّ ضوابط متداخلة متشعّبة يصعب حصرها ومناقشتها في هذا الإطار. نكتفي بالوقوف عند أهمّها :

1 ـ المشابهة بين اسم الفاعل والفعل المضارع : إذا وقع الأوّل موقع الثّاني عمل وإذا وقع موقع الفعل الماضي لم يعمل.

2 ـ الدّلالة الزّمانيّة : إذا دلّ اسم الفاعل على الحال أو حكاية الحال أو الاستقبال عمل وإذا دلّ على الماضي لم يعمل.

3 ـ مفهوم العمل : يعمل اسم الفاعل عمل الفعل إذا رفع الفاعل أو نصب المفعول به أو جمع بينهما ويوصف عندئذ بالصّريح أمّا نصبه لبقيّة المفاعيل فليس راجعا إلى عمله عمل الفعل. فنصب بقيّة المفاعيل تكفي فيه رائحة الفعل (ابن الخشّاب ـ المرتجل 236...).

(1) ـ جاء ضاربٌ زيدٍ أمس ⟵ غير عامل.
(2) ـ هذا ضاربٌ زيدًا ⟵ عامل.

4 ـ تمام اسم الفاعل بالتّنوين مقابل تمامه بالإضافة : يقول سيبويه «فإذا أخبر أنّ الفعل قد وقع وانقطع فهو بغير تنوين ألبتّة.. وذلك قولك هذا ضاربُ عبدِ الله وأخيه... فإذا نوّنت فقلت : هذا مُعطٍ زيدًا درهمًا لا تبالي أيّهما قدّمت لأنّه يعمل عمل الفعل» (الكتاب. I. 171... 175).

5 ـ الاعتماد : رأي النّحاة باستثناء الفرّاء أنّ اسم الفاعل لا يعمل عمل الفعل إلاّ معتمدا على مبدإ أو موصوف أو ذي حال أو حرف استفهام أو حرف نفي وقد فسّر ابن الحاجب ذلك بأنّ «اسم الفاعل مع فاعله مفرد محتاج إلى جزء آخر ينضمّ إليه» (الايضاح... I. 642).

إنّ المشابهة بين الفعل المضارع واسم الفاعل يصعب في تقديرنا أن تبرّر عمل اسم الفاعل. لأنّ الفعل المضارع ليس أقوى في العمل من الفعل الماضي. فكلاهما عامل. وهذه الحجّة قد تنقلب على المحتجّ بها فالفعل المضارع متّجه نحو الاسميّة بسبب مضارعته فيمكن أن يستنتج شكلا ـ لو كان الإعراب أمرا شكليّا ـ أنّ المضارع لا يقوى قوّة الماضي في العمل والدّليل دخول العوامل عليه.

أمّا الدّلالة الزّمانيّة فإنّها وإن كانت وجها معنويّا لا يستهان بقيمته فإنّها ليست ممّا يتقوّم به عمل الفعل ويفسّر به. فمن وجهة نظر تكوينيّة ليس الزّمان مسبّبا لعمل الأفعال وإنّما تعمل الأفعال من جهة دلالتها الحدثيّة (م.ص. الشّريف. مفهوم الشّرط... 866).

وقد يعود في نظرنا اتّجاه النّحاة نحو اعتبار معنى الماضي أي المنقطع موهنا لعمل الفعل أو ملغيا له واعتبارهم معنى الحال أو الاستقبال مُوجدا له إلى ما في دلالة المضي والانقطاع من ثبوت وسكون وما في دلالة الحال والاستقبال من حركة وحدوث. والدّلالة السّكونيّة من معاني الاسميّة في حين أنّ الدّلالة الحدوثيّة من معاني الفعليّة (R. Langacker : Noms et Verbes. p. 103..). وإنّنا لنجد في التّراث إشارات إلى المقابلة بين الثّبوت والحدوث تؤكّد هذا الرّأي. يقول سيبويه : «زعم الخليل رحمه الله أنّ «السّماء منفطر به» (المزمّل 18) كقولك : «مرضع» للّتي بها الرّضاع أمّا المنفطرة فيجيء على العمل كقولك : «منشقّة» وكقولك : «مرضعة» للّتي ترضع» (الكتاب. II. 47). وابن

الحاجب يؤكّد وجود هذه الخلفيّة في النّظريّة النّحويّة العربيّة واستمرارها عبر العصور يقول في سياق شرحه لتعريف الزّمخشري للصّفة المشبّهة : «يعني أنّك إذا قلت «مررت برجل حسن» فمعناه إثبات الحسن له من غير تعرّض للدّلالة على حدوث بخلاف قولك «حاسن» فإنّه يدلّ على الحدوث كما في قولك : «ضارب» كما يدلّ يحسن ويضرب على ذلك. وهذا على نحو ما ذكره سيبويه في حائض وحائضة وإن كان على وزن اسم الفاعل وإنّما الغرض تشبيهه به في الثّبوت والحدوث» (الايضاح... ا. 645). نستنتج من كلّ ذلك أنّ العمل الإعرابيّ يضعف بقدر ما تقترب بنية اسم الفاعل من السّكونيّة الاسميّة ويقوى بقدر ما تقترب هذه البنية من حدوثيّة الفعل.

يقودنا ذلك إلى مناقشة الضّابطين الثّالث والرّابع من ضوابط عمل اسم الفاعل فالنّحاة - باستثناء الكسائي - يعتبرون أنّ هناك فرقا جوهريّا بين بنية اسم الفاعل في (1) وبنيته في (2) :

(1) جاء ضاربُ زيدٍ أمس

(2) هذا ضاربٌ زيدًا.

فهو في (2) تامّ التّنوين مضمرٌ الفاعل بعده محدث للنّصب في المفعول به «زيدا» دالّ على حدوث الضّرب في الحال أو في الاستقبال أو في كليهما. وبذلك يكون عاملا عمل الفعل الصّريح. أمّا في (1) فإنّه تمامه بالمضاف إليه بعده شأنه شأن الأسماء الجامدة، وإضافته محضة لا تختلف عن «غلام» في «غلام زيد»، غير عامل عمل الفعل «فيكون ضارب عند سيبويه ومن تابعه. وهم الأكثرون في هذه المسألة وإن كان مشتقّا جاريا في إبطال عمله لمضيه مجرى الأسماء الصّريحة الأوّل وهي الجوامد غير المشتقّة كـ«غلام» و«فرس» إذا قلت «غلام زيد»» (ابن الخشّاب. المرتجل. 237). لكنّنا نرى أنّ هذا الرّأي يفصل فصلا قاطعا بين «ضارب» الاسميّة و«ضارب» الفعليّة ويعطي للعمل الإعرابيّ صورة متحجّرة لا تعكس نسبيّته المعروفة في النّظريّة النّحويّة العربيّة.

لذلك نميل إلى رأي فيه بعض ما قال الكسائي. فنعتبر أنّ «ضارب» في المثالين اسم فاعل عامل لكن بدرجتين مختلفتين فهو في (2) عامل قويّ قوّة الفعل وفي (1) عامل ضعيف أوهنه عن العمل الصّريح قربه من الاسميّة بإضافته إلى مفعوله والإضافة من خصائص الأسماء ولذلك قال سيبويه : «فإنْ أخبر أنّ الفعل قد وقع وانقطع فهو بغير تنوين البتّة... وذلك قولك هذا ضاربُ عبد الله وأخيه. وجه الكلام وحدّه الجرّ لأنّه ليس موضعا للتّنوين» (الكتاب. I. 171). وبذلك يتأكّد عندنا ما استنتجناه سابقا. فكلّما اقترب اسم الفاعل من الفعليّة عمل عمل الفعل واستلزم ما يستلزمه من معمولات وكلّما ابتعد عن الفعليّة ظهرت عليه علامات الاسميّة كالإضافة وغابت معمولات الفعل أو اتّخذت صورة لفظيّة أخرى. فالضّمير في «جاء ضاربك» إنّما هو مفعول به في صورة مضاف إليه. وبذلك تثبت عندنا صحّة المبدأ «هـ» من مبادئ العمل عند م. ص. الشّريف القائل : «النّوع اللّفظيّ المتّجه إلى قسم آخر غير قسمه يأخذ خصائص من القسم الآخر ويخسر خصائص من قسمه» (مفهوم الشّرط... 696).

يمكّننا هذا المبدأ من فهم الخلفيّة المفسّرة لضابط الاعتماد في النّظريّة النّحويّة العربيّة. فاسم الفاعل «فعل في صورة اسم» على حدّ عبارة ابن يعيش (ش. م. III. 143) أي بنية خرجت من حيّز الفعليّة واتّجهت إلى حيّز الاسميّة فخسرت قدرتها على الاستقلال بالفاعل لتكوين كلام أي مسند ومسند إليه واحتاجت إلى أحد الأشياء المذكورة في الضّابط الخامس لتقوى به فيتكوّن بانضمامه إليها كلام.

لا شكّ أنّ العمل الإعرابيّ وآثاره من أهمّ ما يقرّب بنية اسم الفاعل من الفعل. فيصلح كالفعل من حيث اقتضاؤه للمعمولات وقدرته على تضمّن الضّمير وتصرّفه في معمولاته تقديما وتأخيرا... ومهما شابه اسم الفاعل في العمل فإنّه يبقى دونه لأنّه محتاج إلى الاعتماد خلافا للفعل. وفضلا عن ذلك رأينا أنّ هذه القوّة في العمل ليست مطلقة بل هي

نسبيّة. وإذا تجاوزنا اسم الفاعل إلى باقي الأبنية التي امتزجت فيها الاسميّة بالفعليّة لاحظنا أنّ بعضها يعمل عمل اسم الفاعل على الشّبه كاسم المفعول وصيغة المبالغة... وبعضها الآخر لا يعمل عمل الفعل كاسم التّفضيل (الزّمخشري. المفصّل. 237) وبعضها الآخر لا يعمل البتّة وذلك اسم الزّمان والمكان واسم الآلة. وهذا يدعونا إلى البحث عن وجه آخر أقدر على تفسير جمع هذه الأبنية تحت سقف واحد.

ج ـ التقاء الاسميّة والفعليّة :

رأينا في (II. أ) و (II. ب) من هذا العمل أنّ الاسميّة والفعليّة مقولتان متناسبتان تناسبا عكسيّا في البنية الاسميّة الفعليّة فكلّما ازدادت الخصائص الاسميّة فيها قلّت الخصائص الفعليّة وبقدر ما تقوى فعليّتها تضعف اسميّتها. فهي خير مثال يتحقّق فيه ما اصطلح عليه م. ص. الشّريف بالتّشارط بين الفعليّة والاسميّة ورمز إليه بـ إفعليّة ⟵⟶ اسميّة (مفهوم الشّرط.. 329).

وقد أرجأنا النّظر في الخاصّيّة الاشتقاقيّة لحضورها بنفس القدر تقريبا في أبنية هذا الصّنف من الكلم. وربّما كان هذا هو الوجه الذي جعل م. عاشور يطلق عليها مصطلح المشتقّات (ظاهرة الاسم... 34). لكنّنا لم نرض استعمال هذا المصطلح لما في شأنه من اختلافات قديمة وحديثة دعت جلّ الباحثين المحقّقين إلى الوقوف عندها (ك. ص. الشّريف. مفهوم الشّرط.. 40... وم. عاشور. ظاهرة الاسم... 56...).

لا يمكن أن نتعرّض في هذا المقام لدقائق وجوه هذه الاختلافات. لكنّنا لا نستطيع أن نقدّم فهمنا للاشتقاق قبل التّذكير بأهمّ اتّجاهين عرفهما التّراث في هذا الشّأن.

يميل أغلب الكوفيّين إلى اعتبار الفعل في صورته المحقّقة أصلا للاشتقاق. وهو موقف لا يفسّر ظواهر كثيرة مستقرأة في لغة العرب. فالعرب تشتقّ اسم المكان من الجامد كمأسدة، ومسبعة... (الأسترابادي. ش. الشّافية. I. 188) وتشتقّ اسم الفاعل ممّا لا فعل له كقولهم لابن وتامر

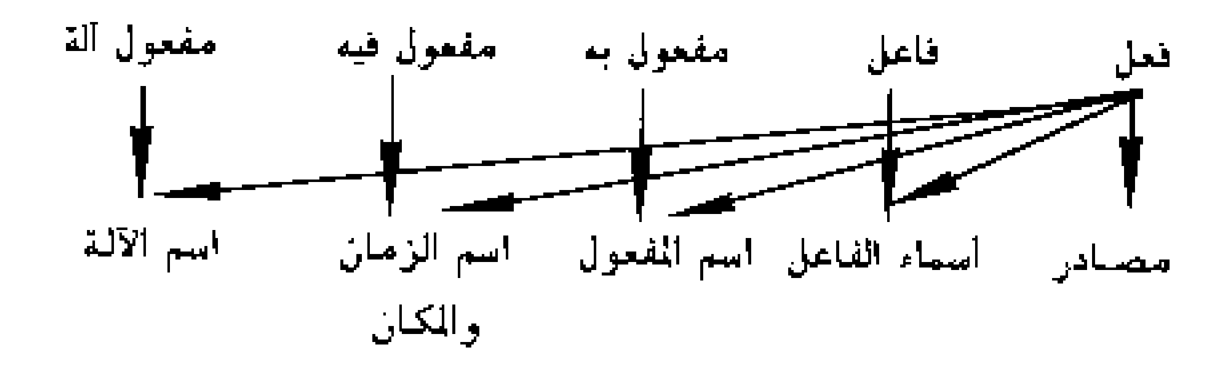
ودارع وآبل وتشتقّ الصّفة ممّا لا فعل له «قال أبو زيد : يقال للجبان مفؤود ولا فعل له...» (أبو علي الفارسي - المسائل العسكريّة 142) وتشتقّ اسم الفاعل من أسماء العدد اشتقاقا مطّردا.

أمّا البصريّون فإنّهم اعتبروا المصدر أصلا ينتزع منه الفعل وسائر المشتقّات. هذا هو موقفهم المبدئيّ ، لكنّنا لا نعدم عند سيبويه وغيره من نحاة البصرة بعده عبارات قد تحمل على أنّ الفعل يشتقّ منه «باب ما ينتصب من الأسماء التي أخذت من الأفعال... أقائما وقد قعد النّاس ؟» (الكتاب. I. 340). ولا يمكن أن تعني هذه العبارة شيئا يناقض الموقف المبدئيّ البصريّ فسيبويه عاش أوج الخلاف بين المدرستين ويستعبد أن يقع في خلط يحسب عليه. كان التّراجع عن الموقف المبدئيّ ممكنا بالنّسبة إلى السّكّاكي ت. 626 هـ. فتراجع عن هذا الموقف ورجّح مذهب الكوفيّين (مفتاح العلوم. 32) فقد خمد الصّراع بين المدرستين في عهده. وكان يمكن لابن يعيش ت. 643 هـ أن يتراجع أيضا ولكنّه لم يفعل بل أكّد أنّ الأسماء المتّصلة بالفعل ليست مشتقّة من الفعل «يريد بقوله "المتّصلة بالأفعال" تعلّقها بها من جهة الاشتقاق وأنّ فيها حروف الفعل فكان بينهما تعلّق واتّصال من جهة اللّفظ إذ كانت تنزع إلى أصل واحد. وليس المراد أنّها مشتقّة من الأفعال» (ش. م. VI. 43). ولكنّه في مكان آخر من شرح المفصّل يعتبر أنّ هذه الأسماء مأخوذة من الفعل «الاسم غير الصّفة ما كان جنسا غير مأخوذ من فعل نحو رجل. فرس والصّفة ما كان مأخوذا من الفعل نحو اسم الفاعل واسم المفعول...» (ش. م. I. 26). وهكذا يزداد الأمر تعقيدا فبعد أن كنّا نبحث عن سبب امتناع الاشتقاق من الفعل وإمكان الأخذ منه عند سيبويه أصبحنا نبحث عن سبب أو أسباب تعذّر الاشتقاق من الفعل من ناحية وإمكان أخذ الاسم منه واتّصال الاسم به من ناحية ثانية.

لا يتعلّق الأمر بفروق بين «الاتّصال» و«الأخذ» و«الاشتقاق» فالأستراباذي - على سبيل المثال - يسوّي بينهما جميعا في قوله «نعني

بالاشتقاق كون إحدى الكلمتين مأخوذة من الأخرى... لأنّ المراد بالاشتقاق.. اتّصال إحدى الكلمتين بالأخرى... *وهذا الاتّصال أمر معنويّ محقّق لا محيد عنه*» (شرح الشّافية. II. 334.... 356). إنّما يتعلّق الإشكال باستعمال كلمة «الفعل» في هذه العبارات الثّلاث. وقد بدأ القصد منها يظهر في الجملة الأخيرة من كلام الأستراباذي ويتأكّد هذا القصد بتصريح ابن الحاجب «معنى اتّصالها بها أنّها لا تنفكّ عن معناها. فالمصدر اسم للفعل واسم الفاعل لمن قام به الفعل.... (الإيضاح. I. 627). فالفعل لا يوجد مكتملا بمفرده. وإنّما تمامه الفاعل الذي هو كالجزء منه يقول ع. المهيري : «لا وجود لصيغة «محايدة» للفعل فبمجرّد التّلفّظ به نصرّفه أي نسنده وهكذا لا يمثّل الفعل كلمة أي لفظا دالاّ على معنى مفرد» (من الكلمة إلى الجملة ص 63). وربّما فسّر ذلك رأي البصريّين في أصل الاشتقاق فالمفروض أن يكون الأصل كيانا مكتملا والفعل في حقيقته كيان غير تامّ. أمّا الأخذ من معناه في عبارة «الأسماء المأخوذة من الأفعال» فممكن باعتبار أنّ معنى الفعل في بنيته الإعرابيّة أي في المحلاّت الإعرابيّة التي يحدثها بوجوده : تمامه بالفاعل وتوسعته الأساسيّة بالمفعول به وتوسعاته الأخرى بقيّة المفاعيل وما جرى مجراها.

في مستوى هذه البنية الإعرابيّة يقع اتّصال الاسميّة بالفعليّة. فتتولّد المشتقّات أو الأسماء المتّصلة بالفعل ولعلّ الرّسم الذي قدّمه م. ص. الشّريف (مفهوم الشّرط... 370) يبيّن بوضوح هذا الأمر.



لا نخالفه في شيء من هذا التّصوّر سوى مسألة المصادر التي يبدو مفسّر اسميّتها غامضا فالرّسم يقدّمها متولّدة من الفعل لا غير. في حين أنّ بقيّة الأسماء المتّصلة بالفعل متولّدة من اتّصال محلّ اسمي بالفعل.

من مزايا هذا التّصوّر لتكوّن الاشتقاق قدرته التّفسيريّة الكبيرة فهو يبيّن لنا يسر اشتقاق أبنية اسميّة ممّا لا فعل له مستعملا مثل مفؤود. فهذه ليست مشتقّة من «الفؤاد» وإنّما هي مشتقّة من العلاقة الإعرابيّة المجرّدة القائمة بين المفعول به والفعل. ذلك أنّ البنية الاشتقاقيّة تستلزم البنية الإعرابيّة والدّليل عليه تكرار المصطلح في المستويين.

III ـ مَقُولَة الأسماء المتّصلة بالأفعال

رأينا في المرحلة الأولى من هذا العمل أنّ النّحاة لم يعاملوا الأبنية الجامعة للاسميّة والفعليّة معاملة واحدة بل اختلفت مواقفهم بين مفرّق للحديث عنها على موضعين وجامع لها في موضع واحد بطرق مختلفة ومشتّت للحديث عنها كأن لا شيء يؤلّف بينها. وقدّمنا في المرحلة الثّانية جزءا ممّا قد يكون جوابا عن وجه من هذا التّعامل فهي أبنية تتلازم فيه الخصائص الاسميّة والخصائص الفعليّة تلازما سمته الأساسيّة التّناسب العكسيّ. ثمّ اقترحنا في آخر المرحلة الثّانية تفسيرا لهذا التّلازم أساسه أنّ هذه الأبنية مشتقّة من معنى الفعل أي متولّدة من التقاء محلّ من المحلاّت الاسميّة بالفعل في البنية الإعرابيّة التي يحدثها الفعل بحدوثه. فهل يكفي هذا التّلازم لتكوّن هذه الأبنية مقولة ؟

1 ـ مقولة الكيانات اللّغويّة

المَقُولَة في حقيقتها قدرة للذّهن على تنظيم الموجودات في الكون تتجسّد في تصنيف الكيانات Entité وإرجاعها إلى أقسام أو أجناس أو أنواع... وذلك بعد إدراك الثّوابت المشتركة التي تحدّد انتماء مجموعة من العناصر إلى قسم أو جنس أو نوع دون غيره.

وعندما تستهدف المَقْوَلة كيانات موجودة في الطّبيعة كالحيوان أو النّبات أو الجماد... فإنّ الدّارس يكتفي في الغالب بإدراك خصائص كلّ عنصر لإدراجه ضمن مقولة مّا. ذلك أنّ خصائص هذا الصّنف من الكيانات ثابتة في الأغلب لا تتغيّر. فالثّدييّات على سبيل المثال لا تنقلب بيوضة... رغم ذلك تبقى بعض الصّعوبات قائمة في إرجاع بعض الكائنات إلى مجموعة دون أخرى. فإذا اشترطت خاصيّة الطّيران في جنس الطّير احترت في إرجاع النّعام إليه وإذا عدّلت هذه الخاصيّة فاكتفيت بالرّيش للطّير كساء تعذّر عليك إرجاع البطريق إليه...

أمّا الكيانات اللّغويّة فهي مجرّدة، صعبة المراس، بعيدة المأخذ إذا اكتفينا في تناولها بالظّاهر لم ندرك الخصائص الحقيقيّة التي تمكّننا من المقولة. والخصائص فيها كما رأينا في الاسميّة الفعليّة متحرّكة أمّا اللّفظ فيها فمخاتل والدّلالة فوضى مستعصيّة عن التّصنيف. يحتاج النّحويّ رغم ذلك إلى المقولة بشكل أو بآخر ليُخرج النّظام من الفوضى ويكشف مخاتلة اللّفظ لحقيقة الأبنية اللّغويّة.

بسبب هذه الصّعوبات وغيرها عرفت المقولة تصوّرات مختلفة حصرها (G. Kleiber - in Sémantique et Cognition. 103...127) في مناولات ثلاثة هي :

1 ـ المنوال التّقليدي Classique : وهو منوال يقوم على فرضية يعتبر بمقتضاها أنّ الخصائص الجامعة بين عناصر المقولة هي من قبيل الشّرط الضّروريّ والكافي condition nécessaire et suffisante يعني ذلك أنّ كلّ الخصائص الجامعة ينبغي أن تكون موجودة في كلّ عنصر من عناصر المقولة.

2 ـ المنوال النّموذجيّ Standard ، وهو تصوّر أقلّ صرامة في اشتراط الخصائص المشتركة. يرى القائلون به إمكان قيام المقولة على مجموعة من العناصر المتشابهة تختلف درجات الشّبه بينها ويجمع بينها عنصر محوريّ هو النّموذج

Le Prototype . تتوفّر في هذا العنصر كلّ الخصائص المطلوبة في هذه المقولة. أمّا العناصر الأخرى المنتمية إلى نفس المقولة فتبتعد عن العنصر النّموذج أو تقترب بقدر ما يتوفّر فيها من تلك الخصائص.

3 ـ المنوال النّموذجيّ الموسّع Standard Etendue : وهو منوال يغيّب أصحابه كلّ صرامة في اشتراط الخصائص. إنّما يربط بين عناصر المقولة في تصوّرهم ضرب من الشّبه العائلي Un air de famille فلا وجود لخاصّيّة مشتركة بين عناصر المقولة جميعها ولا وجود لعنصر محوريّ نموذجيّ. بل تجمع المقولة العناصر [أ] و[ب] و[ج] و[د] إذا وجدت بين [أ] و[ب] خاصّيّة أولى وبين [ب] و[ج] خاصّيّة ثانية قد تكون مختلفة عن الأولى. يمكن إذن أن لا توجد خاصّيّة مشتركة بين [أ] و[ج] إلاّ عبر العنصر [ب] الذي يشتمل على الخاصّيّتين الأولى والثّانية.

يعدّ في تقديرنا المنوال التّقليديّ منوالا متحجّرا. من نقائصه أنّه لا يمكّن من السّيطرة على أنواع الموجودات سيطرة كلّيّة فإمّا أن يكثّر الأجناس بشكل لا نهائيّ وإمّا أن يقلّل منها ويعتبر الباقي من الشّواذّ. وفي كلتا الحالتين لا تتحقّق الغاية من المقْولة.

أمّا المنوال النّموذجيّ الموسّع فإنّه يهدم المقولة من أساسها إذ لا نستبعد أن نجد في نهاية الأمر خاصّيّة مشتركة بين أيّ موجود وموجود غيره.

ونعتبر أنّ أنسب هذه المنوالات للمقولة اللّغويّة هو المنوال النّموذجيّ لما فيه من تصوّر يستجيب لخاصّيّة أساسيّة في اللّغة وهي خاصّيّة الاسترسال بين الأبنية ؛ فإذا افترضنا وجود مقولة لغويّة مّا تشتمل على مجموعة من العناصر "أ، ب، ج، د..." وافترضنا أنّ العنصر [ج] هو العنصر النّموذج لاحتوائه على الخصائص [ج1 + ج2 + ج3] كان العنصر

[أ (ج1 + ج2)] أقرب من [ب(ج2)] باعتبار أنّ العنصر [أ] يشتمل على خاصيّتين من خصائص النّموذج و[ب] لا يشتمل إلاّ على خاصيّة واحدة. وهكذا يتكوّن الاسترسال داخل المقولة.

ب ـ اسم الفعل :

نعتبر أنّ الزّمخشريّ كان على صواب عندما أخرج هذا الصّنف من الأبنية ممّا أطلقنا عليه حيّز الاسميّة الفعليّة وإن كنّا لا نوافقه على إدراجه في فصل الأسماء المبنيّة. ذلك أنّ اسم الفعل قد حشر خطأ ضمن الأسماء العاملة عمل الفعل وهذا الخطأ يرجع في تقديرنا إلى الفصل بين وجهها الإعرابيّ ووجهها الاشتقاقيّ وقد بيّنّا أنّهما وجهان متلازمان متشارطان.

ج ـ اسم الزّمان واسم المكان واسم الآلة :

هذه الأبنية غير مستقرّة على حال في التّراث النّحويّ. فسيبويه يجمع في قسم الاشتقاق من الكتاب بين الفعل والمصدر والأسماء ـ ويقصد بالأسماء الصّفات ـ (الكتاب IV، 28...) لكنّه يفصل بينها وبين «اشتقاق الأسماء للمواضع، وما عالجت به» (الكتاب، IV، 87-94). والزّمخشريّ في «المفصّل» يجمع بين الطّرفين ويجعلهما تحت عنوان واحد هو «الأسماء المتّصلة بالفعل» (المفصّل 218). لكنّه في «الأنموذج» وهو مختصر يحتوي الأقسام التي يحتويها «المفصّل» لا يذكر من الأسماء المتّصلة بالفعل إلاّ المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصّفة المشبّهة وأفعال التّفضيل (الأنموذج، 124...). ولا نعلم هل كان إخراجه الأبنية الثّلاث الباقية سهوا ـ وهو مستبعد ـ أم اختصارا لعناصر المقولة بإخراج بعيد الصّلة بالفعل منها ـ وهو الأقرب ـ ورأينا أيضا كيف أخرجها ابن الحاجب والأستراباذي من «الكافية» إلى «الشّافية».

في هذا التّردّد بين ضمّها إلى باقي المشتقّات وفصلها عنها تعبير عن ضعف اتّصالها بالفعل. ويمكن أن نفسّر ذلك على مستوى البنية الإعرابيّة للفعل بالفرق بين الفاعل والمفعول به من ناحية وبقيّة المفاعيل من ناحية

أخرى. هذا الفرق هو المضمّن في النّظريّة النّحويّة في اعتبار المحلاّت الاسميّة في علاقتها بالفعل درجات في القوّة والضّعف. فالفاعل اقواها على الإطلاق والمفعول به والمفعول المطلق دونه قوّة وسائر المفاعيل باستثناءهما ضعيفة وما شبّه بها أضعف منها. وتعبّر الأنحاء الفواعليّة Les Grammaires Actancielles عن هذا الفرق بالمقابلة بين الفواعل Les Actants أي الفاعل والمفعول به والمخصّصات السّياقيّة Les Circonstants (M. Riegel. Gr. M. F. 124..., 140...). ويعبّر عنه م. ص. الشّريف بالمقابلة بين المحلاّت الدّاخليّة والمحلاّت الخارجيّة (مفهوم الشّرط... 607 ,680 ,733).

ولعلّه يمكن لنا أن نتصوّر البنية الإعرابيّة للفعل متكوّنة من دورتين : دورة أولى للمحلاّت التي يقتضيها الفعل اقتضاء وهو الفاعل فهو من تمام الفعل والمفعول به بالنّسبة إلى الأفعال المتعدّية. ودورة ثانية للمحلاّت الاختياريّة أي محلاّت التّوسّعات الدّالّة على الملابسات السّياقيّة للحدث كالظّرف والآلة وما جرى مجراهما.

إنّ التّمييز بين الضّروريّ والاختياريّ من محلاّت البنية الإعرابيّة للفعل هو الذي يفسّر الفرق بين اطّراد اشتقاق اسم الفاعل والمفعول وعدم اطّراد اشتقاق اسم المكان واسم الزّمان واسم الآلة. وفي تقديري لا شيء يمنع من اشتقاق اسم الآلة - على سبيل المثال - من كلّ فعل علاجيّ. فالبنية الإعرابيّة حاضرة في الذّهن والبنية الاشتقاقيّة كذلك إلاّ أنّ الأمر مرهون بالحاجة إلى التّوليد (م. ص. بن عمر. لغة التّقنية... 221).

هذا التّمييز نفسه هو الذي يفسّر امتناع إعمال هذه الأبنية فهي لبعدها عن الدّلالة المعنوية للفعل تخسر أهمّ خاصيّة فعليّة وهي خاصيّة العمل الإعرابيّ. يقول ابن يعيش : «لا يعمل اسم الزّمان والمكان عمل المصدر لأنّه ليس في معنى الفعل» (ش. م. VI. ١١٠). نتيجة لذلك تقترب هذه الأبنية كثيرا من الاسم المحض. وهذا القرب هو الذي يسهّل تمحّضها للاسميّة ويمنعها من العمل. يقول الأستراباذي : «... بخلاف اسم

الآلـة واسمي الزّمـان والمكـان فإنّها وضعت على أن تدلّ على ذات مبهمـة متّصفة بوصـف معيّن غير مخصّصـة بمتبـوع ولا غير. فلمّا لم يكن لها مخصّص لم تجـر عليه ولم ترفعـه ولم تنصـب أيضـا شيئـا، (ش. ش. II. 15).

هذا التّمييز يفسّر أيضا اطّراد اشتقاق ،المشارك، Le Participe بصنفيه في ألسنة أخرى غير العربيّة في حين أنّها قد لا تعـرف أبنية اشتقاقيّة خاصّة بالمفعول فيه أو بمفعول الآلـة.

كلّ ذلك يجعلنا نذهب إلى أنّ هذه الأبنيّة رغم صلة اشتقاقها بالبنية الإعرابيّـة للفعـل فإنّها تظلّ ضعيفـة الاتّصـال به قريبـة من الاسم المحض. وهو ما يدفعنا إلى اعتبار أمـر انتمائها إلى الأسمـاء المتّصلة بالأفعـال محلّ نظـر ونقـاش.

د ـ الصّفـات :

من وجهـة نظـر اشتقـاقيّة إعـرابيّة تتكوّن الصّفـات من التقاء الفعل بمحلّ الفـاعل فتتولّد عن ذلك أبنية أسمـاء الفـاعل أي اسم الفاعل والصّفـة المشبّهة وصيغـة المبالغة واسم التّفضيل ومن التقاء الفعل بمحلّ المفعول به فتتولّد بنية اسم المفعـول.

وتمثّل الصّفات نموذج Le Prototype الاسم المتّصل بالفعل أحسن تمثيل فهي أبنية تتحرّك بين الاسميّة والفعليّة تحرّكا يتلازم فيه المعنيان ولا ينفكّ تلازمهمـا إلاّ في صورة التّمحّض. ولذلك نعتبر أنّ اصطلاح الزّمخشريّ ،الاسم المتّصل بالفعل، ينطبق انطباقا تامّا عليهـا دون سواهـا من الأبنية التي أدرجها تحت هذا المصطلح.

ولا يفـوتنا أن ننبّـه إلى أنّ هذه الأبنيـة ليسـت جميـعهـا على هذه الصّورة المثلى التي ذكرناهـا. بل هي أبنية تقوم بينها علاقات يعتبر اسم الفاعل بمقتضـاها النّمـوذج الجيّد للالتقـاء بين الاسـميّة والفعليّة سـواء من حيث قـدرته على التّصرّف في ضوء مقـولات الاسم أو من حيث عمله

عمل الفعل وقدرته على حمل دلالاته. وربّما فسّر ذلك اصطلاح الكوفيّين عليه بـ «الفعل الدّائم». «قال ثعلب كلّمت ذات يوم محمّد بن يزيد البصريّ (المبرّد) فقال : «كان الفرّاء يناقض». يقول : «قائم فعل وهو اسم لدخول التّنوين عليه». فإن كان فعلا لم يكن اسما وإن كان اسما فلا ينبغي أن نسمّيه فعلا. فقلت : الفرّاء يقول : «قائم فعل دائم لفظه لفظ الأسماء لدخول دلائل الاسم عليه ومعناه معنى الفعل لأنّه ينصب» (الزّجّاجي. مجالس العلماء. 265). أمّا بقيّة الأبنية المندرجة تحت هذا الباب فتقترب من اسم الفاعل وتبتعد بحسب ما يتوفّر فيها من خصائص. ولعلّ أبعدها عنه بنية اسم التّفضيل لضعفه عن قبول التّنوين ومقولة الجنس - العدد وامتناعه عن العمل عمل الفعل.

الخاتمة :

حاولنا في هذا البحث أن نبيّن أنّ باب الأسماء المتّصلة بالفعل يمثّل في اللّغة العربيّة مقولة أقرب إلى التّماسك إذا حصرناها في الصّفات. أمّا إذا وسّعناها إلى اسم الزّمان واسم المكان واسم الآلة فإنّها تختلّ بحكم تلاشي معنى الفعليّة في الأبنية الثّلاث الأخيرة. ويبقى الإشكال قائما بالنّسبة إلى اتّصال المصدر بالفعل. حلّه التّراث بثنائية الأصل والفرع ورآه م. ص. الشّريف كالفعل ينبّر فيه الحدث ويتميّز عنه بتضمين الحادث (مفهوم الشّرط.. 352) ورأى من زاوية أخرى «أنّ اشتقاق اسم الفاعل أقرب إلى دلالة الفعل والجملة الفعليّة من المصدر» (نفسه 350). ورأينا أن نتريّث في البحث في طبيعة اتّصال الواحد منهما بالآخر.

ولا شكّ أنّ في إثباتنا لوجود حيّز متحرّك بين الاسميّة والفعليّة دليلا على أنّ مقولة الاسميّة ومقولة الفعليّة هما بدورهما مقولتان متحرّكتان غير ثابتتي الحدود. وهو ما يؤكّد لدينا حركة الأبنية اللّغويّة جميعها بما في هذه الأبنية من خصائص وأنّ حقيقة البحث اللّغويّ ليست في وصف ظاهر الخصائص اللّفظيّة وإنّما في ترصّد حركة الأبنية والكشف عن النّظام المسيّر لهذه الحركة.

قائمة المصادر والمراجع

I - العربيّة :

1 - الأسترابادي، رضيّ الدّين محمّد ب الحسن.

أ - شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق محمّد نور الحسن ومحمّد الزّفزاف ومحمّد محيي الدّين عبد الحميد. ط. دار الكتب العلميّة. بيروت 1982.

ب - شرح الرّضيّ على الكافية. تحقيق يوسف حسن عمر. ط. منشورات جامعة بنغازي. مطابع الشّروق. بيروت 1978.

2 - الجرجاني. أبو بكر عبد القاهر.

- المقتصد في شرح الايضاح . تحقيق كظم بحر المرجان. ط. دار الرّشيد. العراق 1982.

3 - ابن جنيّ. أبو الفتح عثمان.

- المنصف. تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد اللّه أمين. ط. وزارة المعارف. القاهرة 1954.

4 - ابن الحاجب. أبو عمرو عثمان.

- الايضاح في شرح المفصّل. تتحقق موسى بناي العليلي. ط. مطبعة العاني. بغداد 1982 .

5 - ابو حيّان. حمّد بن يوسف الأندلسي.

- ارتشاف الضّرب من لسان العرب. تحقيق مصطفى أحمد النّحاس. ط. مطبعة المدني. القاهرة 1982 - 1989.

6 - ابن الخشّاب. أبو محمّد عبد اللّه.

- المرتجل. تحقيق عل حيدر. ط. دمشق 1972.

7 - الخوارزمي. القاسم بن الحسين.

- شرح المفصّل في صنعة الإعراب الموسوم بالتّخمير. تحقيق عبد الرّحمان بن سليمان العثيمين. ط. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1990.

8 - الحجّاجي. أو القاسم عبد الرّحمان بن إسحاق.

- مجالس العلماء. تحقيق عبد السّلام هارون. ط. الخانجي / الرّفاعي. مصر 1983.

9 - الزّمخشري. أبو القاسم محمود بن عمر.

أ - الأنموذج في النّحو. حسني الجليل يوسف. ط. مكتبة الآداب. القاهرة 1990.

ب - المفصّل في علم العربيّة. ط. دار الجيل. بيروت. د. ت.

10 - السكّاكي. أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر.

- مفتاح العلوم. تعليق نعيم زرزور. ط. دار الكتب العلميّة. بيروت 1987.

11 - سيبويه. أبو بشر عمرو بن عثمان.

- الكتاب. تحقيق عبد السّلام محمّد هارون. ط. مكتبة الخانجي. القاهرة 188.

12 - السّيوطي. أبو الفضل جلال الدّين.

- الأشباه والنّظائر في النّحو. مراجعة فايز ترحيني. ط. دار الكتاب العربي. بيروت 1984.

13 - الشّريف. محمّد صلاح الدّين.

- مفهوم الشّرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النّحويّة والدّلاليّة. أطروحة دكتورا دولة. مرقونة. كلّيّة الآداب منّوبة تونس.

14 - عاشور. المنصف.

- ظاهرة الاسم في التّفكير النّحويّ : بحث في مقولة الاسميّة بين التّمام والنّقصان. ط. كلّيّة الآداب. منّوبة. تونس 1999.

15 - بن عمر محمّد صالح.

- لغة التّقنية عند العرب : مقاربة لمقولة الآلة في اللّغة العربيّة.

ط. الخدمات العامّة للنّشر. تونس 1997.

16 - الفارسي. أبو علي الحسن بن أحمد.

- المسائل العسكرية. تحقيق محمد الشاطر أحمد. ط. مطبعة المدني. مصر 1983.

17 - المبرد. أبو العباس محمد ب يزيد.

- المقتضب. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمه. ط. عالم الكتب. بيروت 1963.

18 - المهيري عبد القادر.

- من الكلمة إلى الجملة. ط. مؤسسات بن عبد الله. تونس.....

19 - شرح المفصّل. ط. عالم الكتب. بيروت. د.ت.

II - الفرنسيّة :

1 — J. Lallot

— La Grammaire de Denys de Thrace

— C.N.R.P.S Production Paris 1998.

2 — R. Langacker

— art Noms et verbes.

— in R. Communication. N° 53. 1991.

3 — G. Kleiber

— art Prototype et Prototypes. encore une affaire de famille.

— in ....

4 — M . Riegel

— Grammaire Méthodique du Français.

— Presses Universitaires de France. 2ème éd. Paris 1996.

المعنى في التخاطب الرسائلي القديم

بقلم : صالح بن رمضان
كلية الآداب منوبة

نتناول في هذا البحث موضوع نتاج المعنى في أحد أجناس الأدب الرسائلي في التراث العربي، وهو جنس المراسلات بين الشعراء والكتّاب، وقد ازدهر هذا الجنس من التخاطب الشعري والنثري منذ عصر الجاحظ ومحمد بن عبد الملك الزيّات وابراهيم الصولي واكتملت مقوّماته الأجناسية في مراسلات الشعراء والكتّاب في القرن الرابع للهجرة عصر بديع الزمان الهمذاني والصاحب بن عبّاد وابي الفضل بن العميد [1].

ونرمي من وراء هذا البحث إلى دراسة دور التلفّظ الرسائلي أو التخاطب بالمراسلات في تجديد معاني الأغراض الشعرية والنثرية وفي تأسيس إنشائيّة هذا الجنس من الخطابات الأدبية.

1 - التلفّظ الرسائلي وفضاء النشأة :

نشأت الكتابة الرسائلية الحوارية على أنقاض أدب المحاورات الشفوية البليغة. وكان أبو عثمان الجاحظ في صدارة من تحدّث عن هذه النشأة، ومن بشّر بظهور هذا اللون الفنّي في فضاء المدينة العربية الاسلاميّة،

---

(1) جمع نماذج كثيرة من هذه المراسلات، حسين صبحي العلاّق : الشعراء الكتّاب في العراق في القرن الثالث الهجري مؤسّسات الاعلامي للمطبوعات، بيروت 1975. إلاّ انّه لم يهتمّ بانشائيّة هذا الجنس الادبي بل اقتصر على دراسته دراسة بلاغيّة عامّة.

يقول في معرض الحديث عن ظاهرة التراسل المكتوب : «وقد يريد بعض الجلّة الكبار وبعض الأدباء والحكماء أن يدعو بعض من يجري مجراه في سلطان أو أدب إلى مأدبة أو ندام أو خروج إلى منتزه أو بعض ما يشبهه ذلك، فلو شاء أن يبلّغه الرسول إرادته، ومعناه، لأصاب من يحسن الأداء ويصدق في الإبلاغ، فيرى أنّ الكتاب في ذلك أسرى وأنبه وأبلغ» [2].

لقد كان لتطوّر صناعة الوراقة وأدواتها في عصر المأمون (ت 218 هـ) دور رئيسي في تحويل الكتابة من فعل تواصلي مرتبط بالمؤسّسة الديوانيّة الرسميّة أي فعل مقصور على الاستعمال الضروري إلى فعل اجتماعي تمارسه مختلف الطبقات الخاصّة. وإنّ تعويض الكتابة للمحاورة الشفويّة في مقام اختياري، أي في ظروف مكانيّة لا حاجة للمكتوب فيها أن يكون بديلا عن الشفوي يدلّ على أنّ المجتمع الذي يستخدم فضاء الكتابة وأدواتها قد بوّأ هذا المقام لتأدية وظائف تواصليّة غير الوظيفة الإخبارية. ويظهر في كلام الجاحظ أنّ التخاطب في هذا المقام ينفتح على التلفّظ الأدبي وأنّ أغراضه التواصليّة تنفتح على أغراض الكتابة الأدبيّة.

إنّ التلفّظ الرسائلي هو جملة الآثار اللسانيّة والفنّية والدلاليّة التي تظهر في الخطاب الأدبي، سواء في جمله أو في صوره أو في أغراضه ومقاصده، ويدلّ التلفّظ الرسائلي على أنّ عالم الكتابة الطارئ على عالم اللغة قادر على تغيير مكوّناته. بل إنّ التلفّظ الرسائلي هو قدرة المتكلّم الكاتب على إقناع قارئ الرسالة بأنّ الكتابي لا يعوّض الشفوي بل ينحت لنفسه عالما متميّزا منه [3].

---

(2) الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون 97/1، وانظر كذلك ابن حزم طوق الحمامة.

(3) إنّ مسألة العلاقة بين الشفاهيّة والكتابيّة مسألة من كبريات المسائل الخلافيّة. ولئن كان موقف فاردينان دي سوسير (Ferdinand de Saussure) موقفا مشهورا وهو يرى أنّ الكتابة تفسد اللغة وتشوه طبيعتها الشفويّة، دروس، ترجمة محمد الشاوش ومحمد عجينة وصالح القرمادي / الدار العربية للكتاب، 1985.
فإنّ للفلاسفة والنقّاد مواقف مختلفة أنظر مثلا :
J. Derrida : De la grammatologie Ed de Minuit, Paris 1967
J. Goody : Entre l'oralité et l'écriture, P.U.F, 1994,
وخاصّة ولتروج ، الشفاهيّة والكتابية، تعريب حسن البنّا عزّالدين.

وقد ظهرت آثار التلفّظ الرسائلي في عدّة أصول استعاريّة استخدمها الشعراء والكتّاب بداية من القرن الثالث للهجرة، وتنامت مظاهر تفريعها وتعقّدها بتعقّد فضاءات الكتابة في مختلف فنون الأدب.

2 - التخاطب الرسائلي وشعريّة الحوار :

يقتضي البحث في إنشائية الكتابة الرسائلية أن نمهّد له بجملة من الملاحظات المتّصلة بفضاء الكتابة في الشعر وفي النثر على السواء، وهي ملاحظات يمكن أن تمثّل مدخلا إلى دراسة الصلة بين الرسائل الشعريّة وتصوّر القدامى لفضاء الكتابة.

1.2 - فضاء الكتابة الشعرية والعلامة اللغويّة :

إنّ استبدال العلامة الصوتيّة، وهي علامة القصيدة المنشدة بالعلامة الخطّية، وهي علامة المراسلة الشعريّة يمنح القول الشعري خصائص تميّز التقبّل الشفوي السماعي من التقبّل الكتابي القرائي.

ويعرب وصف القدامى لخصائص تشكّل القصيدة في المكان عن وعيهم بدور الإدراك البصري في تحقيق جماليّة التقبّل، وفي تكوين التصوّر الجمالي للمكتوب. يقول ابن رشيق في باب التصريع : «واشتقاق التصريع من مصراعي الباب، ولذلك قيل لنصف البيت المصراع (...) وقيل بل هو من الصرعين وهما طرفا النهار. قال أبو إسحاق الزّجاج : الأوّل من طلوع الشمس إلى استواء النّهار، والآخر من ميل الشمس عن كبد السماء إلى وقت غروبها»[4].

إنّ التصوّر البصري للبيت الشعري مبني على حركتين متقابلتين : حركة صعود تبلغ منتهاها في العروض، وحركة نزول تستقرّ في الضرب. نستخلص من تصوّر علماء الشعر للتصريع أنّ تفسير شكل

(4) العمدة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار الجيل، بيروت 1981، 174/1.
وراجع في تحليل هذا الموضوع البحث العميق الذي خصّ به محمد الماكري استعارية اللة النقدية. وهو أوّل من فتح هذا المجال في البحث، الشكل والخطاب : مدخل لتحليل ظاهرتي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1991، ص ص 127 - 140.

المكتوب ليس وصفا لسلسلة العلامات الخطّية الدنيا المؤلّفة لرموز الكتابة في الثقافة العربية، وإنّما هو وصف لانتظام هذه العلامات كما أدركها متقبّل الشعر أي أنّه وصف الشكل الذي نتج عن انتظام هذه العلامات في جنس أدبيّ معيّن هو القصيدة.

وما كان هذا الإدراك ليكون لولا الفرق الجوهري بين انتظام العلامات الخطّية خارج مقام التلفّظ، وخارج أشكال الكتابة وانتظامها في كتابة عاقلة مبدعة، ضمن سنن جمالي تواصلي. إنّ الكتابة في سياق فضاء إبداعي ليست مجرّد ترصيف للحروف ترصيفا تتعاقب فيه الأشكال كما اتّفق بل هي نحت لعلاقات جماليّة وخلق لصلات رمزيّة، ينطلق منها المتخاطبون لإنتاج دلالة التواصل الرسائلي.

وتسلمنا هذه الملاحظة إلى النظر في مقوّم ثان من مقوّمات الكتابة وهو الفرق بينها وبين العلامة الخطّية الاعتباطيّة.

إنّ العلامة الخطّية شكل مستقرّ بمقتضى التواضع وبحكم المدلول الاصطلاحي الرمزي، كما أنّ صلتها بما يناسبها من العلامات المنظومة صلة اصطلاحيّة. وتنتظم هذه العلامات المحدود عددها في مجموعات ذات أشكال متشابهة، تظهر مثلا في الابتداء أو الانتهاء كالابتداء بمحلّقة في الواو والفاء والقاف والميم. وتمثّل الكتابة نظما جديدا لهذه العلامات في مجموعات يبدعها الكاتب، ويتصرّف في تركيبها تصرّفا عاقلا لا يخلو من تفكير وتذوّق.

وقد ضبطت الأطر العامّة لجماليّة الكتابة في قواعد هذه الصناعة ففتحت لكاتب القصيدة إمكانات التصرّف في الخطّ وإخراج العلامة من وضعها الاعتباطي إلى شكل فنّي، كما فتحت للقارئ إمكانات تأويل ذلك الشكل وإنشاء الأصول الاستعاريّة التي تتفرّع منها معاني المراسلات المكتوبة في مختلف الأغراض.

2.2 - إنتاج المعنى الشعري في فضاء المكتوب :

أفضت عقلنة الخطّ وفضائه (السواد والبياض) وإدماج الحروف وتعليقها إلى تأسيس مجال معنوي متعدّد الأغراض والصور نذكر منه :

أ - المجال المدحي :

يمدح الشعراء الكتّاب ما يصل إليهم من مكاتبات نظرائهم باستخدام الأصول الاستعارية الغزلية فيصوغون المعاني باعتماد الصور المتناظرة بين جمال الرسالة وجمال المرأة. ويوسّع التخاطب الرسائلي معنى التجلّي الحسّي للجمال وذلك عبر الجمع بين صيغة التأنيث والأفعال الدّالة على وصول الرسالة بزفاف العروس، وتشبيه المداد بالمسك والعطر وسواد العين، أو تشبيه شكل الرسالة الخارجي ومحتواها بالمرأة الحرّة ووصيفاتها. يقول أبو القاسم القاشاني في جواب إلى الصاحب بن عبّاد (من المنسرح) :

كواكب أخرست دملجها عدا وقد أنطقت مناطقه
خراعب حفها وصائفها تشي بأبدانها قراطقها [5]

وقد تطوّر هذا الأصل الاستعاري في مراسلات الأندلسيين وحفظت لنا كتب الأدب نماذج كثيرة تدلّ على مدى تفنّن الشعراء في إنتاج المعاني المتّصلة بهذا المجال. ونذكر منها على سبيل المثال قول أبي الحسن التهامي في وصف الخطّ (من البسيط) :

وفي كتابك فاعذر من يهيم به من المحاسن ما في أحسن الصّور
الطّرس كالوجه والنونات دائرة مثل الحواجب والسينات كالطّرر [6]

ويقول أبو بكر بن عمّار في وصف وصول الرسالة والتغنّي بجمالها (من الكامل)

---

(5) الثعالبي : يتيمة الدهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر 1969 ، 307/2.

(6) ابن بسّام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عبّاس، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا 1976، 4/ 2، 543.

قرعاء عاطرة الذوائب واللّمى غيداء حالية الطّلى والهادي
وصلت إليّ مع المساء فعارضت صلة الحبيب أتى بلا ميعاد
خطّ من النظم البديع أفادني حظّ الكرام وخطّة الأمجاد [7]

وتختلف أشكال التعبير عن علاقة الكتابة بجمال المرأة في الصور المدحيّة باختلاف مقتضيات التخاطب الثناني بين المتراسلين : فالجمع بين المدح والفخر مثلا يقتضي صورا بعينها يختارها كاتب الرسالة ويحقّق بها غرضين في آن واحد. يقول علي الجرجاني (من الطويل) :

أتتنا عذاراك اللّواتي بعثتها لتوسعنا علما وتلبسنا فخرا
إذا لحظت زادت نواظرنا ضيا وإن نشرت فاحت مجالسنا عطرا
تضاحكنا فيها المعاني فكلّما تأملت منها لفظة خلتها شعرا
فمن ثيب لم تفترع غير خلسة وبكر من الألفاظ قد زوّجت بكرا[8]

إنّ هذا المقطع المدحي الفخري قد نظم وفق سنة الايغال في التعاقد (Surcodage)، وهي سنّة من سنن التخاطب الرسائلي عامّة لقد ولد الشاعر من معنى تشبيه الرسالة بزفاف العروس صورتين اثنتين : صورة العذراء البكر، وهي تمثّل الجانب المدحي أي مدح صاحب الرسالة بكتابة المعاني الابكار، وصورة الثيب، وهي تمثّل البعد الفخري أي مدح النفس، لأنّ فيها تلميحا إلى قدرة المتكلّم على التفطّن إلى المواطن التي أخذ منها صاحب الرسالة الأولى معانيه.

ويستعمل المترسّلون في الكتابة النثرية نفس الأصول الاستعارية إذ يمدحون صاحب الرسالة من خلال مدح كتابته وتشبيهها بالعروس التي يزفّها الكاتب إلى نظيره. يقول ابن العميد : «وصل كتابك وقد رمت أن أجري على العادة في تشبيه بمستحسن من زهر جنّي وحلل وحليّ وشذور الفرائد في نحور الخرائد (من الخفيف) :

---

(7) م.ن، 1/2، 398.

(8) اليتيمة 21/4.

كالعذارى غدون في الحلل البيـ ـض وقد رحن في الخطوط السود»[9]

ب - معاني العتاب :

أسهم فضاء الكتابة في تطوير غرض العتاب وتشقيق معانيه فعبّر المترسّلون عن هذا الغرض بصيغ مختلفة تذكر منها قول ابن العميد في مراسلة نثرية : «وأحسب كتابي سيرد عليكم فتنكره، حتّى تتثبّت ولا تتجمع بين اسم كاتبه وتصوّر شخصه، فقد صرت عندك ممّن محا النسيان صورته من صدره»[10].

ج - معاني الاعتذار :

يمثّل غرض الاعتذار في التخاطب الرسائلي الغرض المحاور للعتاب فهما غرضان متكاملان، إذ ترد رسائل الاعتذار في جميع المقامات ردودا على اعتذار مكتوب أو شفوي. وقد ولّد المترسّلون الشعراء بعض المعاني في رسائل الاعتذار من أدوات الكتابة وفضائها وكذلك فعل الناثرون :

غضبت لمحو في الكتاب كثير	قالت أراد خيانتي وغروري
كتب الكتاب على خلاف ضميره	والمحو فيه لعلّة التغيير
ما كان دمعي للغرور وظنّكم	كلاّ ولا للسّهو والتّقصير
كتبت يمين والدموع مواطل	حذر الفراق لما يجنّ ضميري
فالمحو من قبل الدموع وإنّما	تجري دموع العاشق المهجور[11]

ليست هذه المعاني سوى نماذج ممّا أنتجه التخاطب المكتوب، وما ولّده الأدباء من صور أثرت الفضاء الشعري القديم ودلّت على أنّ الكتابة

---

(9) رسائل ابن العميد، جمع وتحقيق خليل مردم بك، سلسلة أئمّة الأدب، حلب 1931، ص 98.

(10) م.ن، ص 99.

(11) الوشاء ، الموشّى، تحقيق عبد الأمير علي مهنّا، دار الفكر اللبناني، 1990، ص 253، والشاعر مجهول.

قد ارتقت بفضل آداب التخاطب ومتن الظرف إلى مصدر من مصادر استعارة المعنى الأدبي وإنتاجه.

3.2 - المعنى الشعري في التحاور الرسائلي :

نلاحظ أوّلا أنّ الأغراض الرسائليّة الحواريّة في الشعر وفي النثر على السواء قد انتظمت في أزواج حواريّة أو ثنائيّات استقرّت في آداب التكاتب، ولم ينفكّ مصنّفو أدب الكتّاب يستنبطون قوانينها وأطرها التلفّظية منذ أواسط القرن الثالث للهجرة عصر تأليف ابن المدبّر للرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة [12] إلى أن اكتملت في صبح الأعشى للقلقشندي وتمّ تنميطها في جهاز نظري تحوّل إلى مسرد تعليمي لا محالة ولكنّه لا يخلو من الوعي بمقوّمات التلفّظ الرسائلي، وبخصائص التخاطب الحواري الاجتماعي في هذه الأغراض الأدبية ذات البعد البرقماني التداولي. وهذه الأزواج الحواريّة هي : التهاني وأجوبة التهاني، والتعازي وأجوبة التعازي والتهادي والملاطفة والشفاعات والعنايات والشوق والدّعوة والمودّة وافتتاح المخاطب وخطبة النساء والاسترضاء والاستعطاف والاعتذار والعتاب، والشكوى واستماحة الحوائج والشكر والعيادة والذمّ والخبر والمداعبة.

وقد سعى القلقشندي في تنظيمه لهذه الأزواج الحوارية إلى زن يضبط ملامح المخاطب في كلّ غرض من الأغراض، وما يناسبه من آداب التخاطب ومن المعاني التي تحقّق التواصل الاجتماعي وذلك لأنّ هذا الجنس من التحاور يمثّل في المجتمع الحضري الذي يستخدمه عقودا تواصليّة أو أعمالا قولية ذات أصول دقيقة.

غير أنّ تجارب الشعراء والكتّاب لم تقف عند حدود هذه العقود بل إنّنا نجد في هذه المحاورات الرسائليّة من وجوه التفاعل بين الأغراض وضروب التوالد المعنوي ما يمكن أن يكون مادّة لبحوث عديدة. لذلك

---

(12) راجع نصّ هذه الرسالة ضمن رسائل البلغاء، جمع محمد كرد علي ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1954، ص ص 227 - 253.

نقتصر في هذا السياق على ذكر بعض النماذج التي عملنا على تحليلها وتنظيمها وفق محاور تجمع بين الاهتمام ببنية المحاورة والاعتناء بأغراضها ومعانيها :

أ - الحوار الشعري وشكل المعارضة :

نشأت المحاورات الشعرية في أغراض ذاتية فتولّدت منها صيغة من صيغ المعارضة تختلف عن سائر أشكال المعارضة وصيغها من جوانب كثيرة أهمّها أنّها تكتب في أغراض حوارية متكاملة، في حين تكتب المعارضة غير الرسائلية في نفس الغرض الذي تكتب فيه القصيدة الأصلية [13].

وإذا كانت المعارضات غير الرسائلية حركة أدبية تاريخية تقوم على الإعجاب والمنافسة فإنّ المعارضة الرسائليّة صيغة من صيغ الآداب الاجتماعية والمحاورات الحقيقية بين الأدباء الذين يعيشون نفس العصر. فالمعارضة الرسائلية قصيدة أو نتفة تكتب ردّا على قصيدة ويلتزم فيها الشاعر نفس البحر والقافية لكنّه يحاور بها رسالة الابتداء. وقد أجزنا تسميتها معارضة لأنه، فضلا عن اشتراكها ورسالة الابتداء في البنية العروضية، لا تخلو من منافسة ومناقشة ومن رغبة في التفوّق الأدبي.

ونذكر من الأزواج الأغراضية الحوارية التي تولّدت منها معارضات زوجي الشكوى والتّسلية. فقد تطوّر هذا الحوار الأغراضي على وجه الخصوص في القرن الرابع للهجرة، وكان شكلا من أشكال التواجد والتشاكي يجري بين الكتّاب المتناظرين في المكانة، والذين يعيشون هموما مشتركة. فقد كتب أبو إسحاق الصابي إلى الشريف الرضي يشكو الزمن ويستشرف الموت يقول (من الطويل) :

لأعلم أنّي ميّت عاق دفنه ... ذماء قليل من غد هو فاني
وإنّ فما في الأرض غرثان حائما ... يراصد من أكلي حضور أواني

(13) راجع في هذا الباب عبد الرحمان اسماعيل السماعيل : المعارضات الشعرية، منشورات النادي الثقافي بجدّة، 1994.

فيجيبه الشريف الرضيّ :

وإن هدمت منك الخطوب بمرّها فثمّ لسان للمناقب باني

ومازال منك الرزي والحزم والحجى فتأسى إذا مازلت القدمان [14]

لم تحفل الدراسات الخاصّة بالمعارضات بهذا الجنس من التخاطب الرسائلي، وهو في تقديرنا أهمّ جنس فرعي يمكن أن يعبّر عن القيمة التداولية البرقماتية للمعارضة، لأنّه يحتفظ لنا بجزء هامّ من المحاورات الحقيقية في المجالس الأدبية أو اللقاءات الخاصّة وسائر المقامات الفرعية الشبيهة بها، وهو بذلك يمكن أن يكون مفيدا من النواحي السوسيولوجية والنفسية والأدبية وغيرها من وجوه التحليل الظاهراتي.

وقريب من هذا الجنس في محاورات الأدباء ما جرى بين أبي اسحاق الصابي وأبي الفرج الببّغاء فقد تحاورا في قصيدتين فكوّنتا فضاء أسلوبيا واحدا، إذ اشترك الشاعران ي صناعة الجناس الذي لا يظهر إلاّ بقراءة الحوار الرسائلي كلّه.

يقول الصابي (من الطويل) :

وآنستني في محبسي بزيارة شفت كمدا من صاحب لك قد خلص

فيجيبه البغا :

ستخلص من هذا السرّار وأيّما هلال تواري بالسّرار فما خلص [15]

ونذكر من هذه المحاورات التي تجري مجرى التسلية ويظهر فيها دور التخاطب الرسائلي في تعقيد معاني القصيدة وتنويع بنيتها الأغراضية ما جرى بين المعتصم بن صمادح الأندلسي وأبي بكر بن عمّار. جاء في الذخيرة : وكتب إليه المعتصم يوما بنثر وشعر يقول فيه :

---

(14) اليتيمة 303/2.

(15) اليتيمة 258/1.

وزهّدني في النّاس معرفتي بهم   وطول اختباري صاحبا بعد صاحب
فلم ترني الأيام خلاّ تسرّني   مباديه إلاّ ساءني في العواقب

فأجابه ابن عمّار :

فديتك لا تزهد وثمّ بقية   سترغب فيها عند وقع التجارب
تكلّفتني بالنثر والشعر عاتبا   وسقت عليّ القول من كلّ جانب
وقد كان لي لو شئت ردّ وإنّما   أجرّ لساني ذكر تلك المواهب
ولو لمعت لي من سمائك برقة   ركبت إلى مغناك موج الجنائب [16]

إنّ صلة المعتصم بابن عمّار في هذا الحوار الشعري صلة مزدوجة، فهي صلة مادح بممدوح أي صلة متخاطبين غير متناظرين في المرتبة الاجتماعية، وهي من جهة أخرى صلة صديق بصديقه أي صلة متخاطبين متناظرين وليس هذا الجنس من الازدواج في صلة التّخاطب خاصّا بهذا النموذج الحواري بل موسمة مميّزة لقسم هامّ من المراسلات الشعرية. وقد أثّر هذا المقام التخاطبي في إنتاج البنية المعنوية للقصيدة الجوابية، ويظهر هذا في الجهة المعنوية التي سلكها ابن عمّار في غرض العتاب فقوله :

وقد كان لي لو شئت ردّ وإنّما   أجرّ لساني ذكر تلك المواهب

يلامس العتاب ولكنّه لا يبلغه لأنّه يراعي في ذلك ازواج المقام، وينبغي عليه أن يبني القول عل توازن بين مخاطبة السيد الممدوح ومخاطبة الصديق المعاتب. فقد ذكر العتاب بلفظه وامتنع عن صياغة معناه، فكان العتاب حاضرا غائبا في آن واحد.

ولعلّ هذه الخصيصة التعبيرية لون من ألوان المعاتبة يقتضيه المقام وينهض عليه التخاطب الرسائلي.

---

(16) الذخيرة 2/1، 404.

ب - التخاطب في المراسلات النثرية وإنتاج المعنى :

إنّ المحاورات النثرية المكتوبة لا تختلف عمّا ذكرنا من المراسلات الشعرية وذلك من حيث الأزواج الرسائلية وما تقتضيه من آداب التّخاطب. ولئن خضع الكتاب في مختلف الأغراض للأبنية الأغراضية السائدة في سنن الكتابة الأدبية فإنهم استطاعوا بمقتضى ما يوفّره التلفّظ الرسائلي من فضاءات تعبيرية أن يفرّعوا المعاني الأدبية الطريفة في صيغها. ولئن سعى مصنّفو أدب الكتّاب إلى تقييد التخاطب الرسائلي بعقود اجتماعية صارمة وبأطر معنوية جاهزة (Thèmes Préclichés) فإنّ الأدباء المبدعين قد تمكّنوا من فتح مسالك تعبيرية تحمل طابع الذاتية والتفرّد.

فقد كان غرضا الاستزارة والاعتذار في كتب الترسّل الإخواني كمواد البيان لعلي بن خلف وأدب الكتّاب للصولي وصبح الأعشى للقلقشندي غرضين ينتميان إلى زوجين حواريين مختلفين، فالاستزارة عمل قولي يكون جوابه الشكر على الاستزارة والاعتذار عمل قولي يرد جوابا على العتاب غير أنّ حركة التكاتب بين المترسّلين قد فرّعت هذه الأزواج الحوارية وولدت منها أزواجا تخاطبية ذات بعد أدبي. ونجد في واقع النّصوص امتدادا فنّيا أو توسّعا إنشائيّا لم يقرأ له الجهاز التعليمي والبلاغي حسابا. ونذكر مثالا ورد في كتب الأدب يقول : «كتب بعض الكتّاب إلى أخ له، إن رأيت أن تجدّد لي ميعادا لزيارتك أتقوّته إلى وقت رؤيتك، ويؤنسني إلى حين لقائك فعلت إن شاء اللّه.

فأجابه : «أخاف أن أعدك وعدا يعترض دون الوفاء به ما لا أقدر على دفعه فتكون الحسرة أعظم من الفرقة، فأجابه المبتدئ : «أنا أسرّ بموعدك وأكون جذلا بانتظارك فإن عاق عن الانجاز عائق كنت ربحت السرور بالتوقع لما أحبّه، وأصبت أجري على الحسرة بما حرمته»[17].

(17) زهر الآداب للحصري، تحقيق علي محمد البجاوي ط دار إحياء الكتب العربية، مصر 1969، ص 1073.

إنّ التفاعل الحواري في ها الجنس من الأدب الانساني ذي الصبغة الاجتماعية ينهض على مبدأ الجاملة والملاطفة ومما يرجعان إلى سلوك حضري ،ظريف، يقتضي من المتخاطبين أن يتسلّحوا بثقافة حجاجية عالية وإنّ إنتاج المعنى في التخاطب الرسائلي يتطلّب ملكة تواصلية راقية : فواضح من هذا المثال أنّ المتخاطبين غير متناظرين، وأنّ من طلب الزيارة ينتمي إلى مرتبة دون مرتبة المطلوب. ولكن بقدر ما كان الاعتذار جميلا لطيفا كان الإلحاح مستساغا محرجا إحراجا طريفا لطيفا.

سعينا في هذا البحث المقتضب إلى أن نبيّن أنّ المنهج التداولي يمكن أن يكون إطارا ملائما أو مسلكا مفيدا في دراسة العلاقات الأدبية بين الأقوال الرسائلية، ما جاء منها في سياق التواصل الشعري أو صيغ ف مكاتبات نثرية. وسعينا كذلك إلى إبراز الدور الذي يضطلع به التلفّظ الرسائلي في إنتاج المعنى الأدبي وفي توجيه مقاصد الكتابة وتجديد طرائقها في التعبير، وذلك ضمن الحركة الحوارية التي تميّز خطاب المراسلات.

وقد بيّنا أنّ الحوار الرسائلي ينتظم في أعمال قولية تجري مجرى العقود الاجتماعية، وهي أعمال تؤلّف في ثقافة الشاعر أو الكاتب الناثر أبنية مجرّدة يستمدّ منها المحاور حججه. وهي من جهة أخرى أعمال قولية يخضع إنتاجها لتقاليد الكتابة الحجاجية في البيئة العربية القديمة، ولمقتضيات التفاعل الاجتماعي والثقافي بين الكتاب والشعراء وسائر الطبقات التي تستخدم الكتابة أسلوبا بديلا عن التحاور الشفوي. ولئن ظلّت هذه المحاورات الرسائلية على هامش النظرية البلاغية فإنّها تمثّل من حيث غزارة النصوص، ومن حيث شهرة الاعلام الذين أسهموا في كتابتها جنسا فرعيّا من أجناس الكتابة الأدبية القديمة، وإننا نريد من وراء هذا البحث المقتضب أن ننبه الباحثين إلى أنّ النّصوص التي ظلّت على هامش

الحركة النقدية القديمة تدلّ من حيث غزارتها وقيمتها الأدبية والحضارية على أنّها ليست من الهامش.

إنّ هذه النصوص تتوغّل بنا في صميم عالم الشعراء والكتاب الاجتماعي وعلاقاتهم الخاصّة، وتوقفنا على مختلف الأغراض المتفرّعة عن الأغراض الأدبية الكبرى. ولكنّها تبرز في فروعها الرسائلية حقيقة الفضاء الإنشائي القديم. ولعلّ دراسة مظاهر التفاعل بين النصوص في المراسلات الشعرية والنثرية تمكننا من إعادة كتابة جانب من هذا الفضاء الذي جمّده خطاب تاريخ الأدب بل أهمل منه أغلب العناصر الجزئية المكونة لنسيجه الدالة على أن المكونات الجزئية ليست دون الظواهر المشهورة تعبيرا عن الواقع وتمثيلا له.

ولادة المعنى : في سيميائيّة الصّمت العربي

محمّد بن العربي الجلاصي

هذه المقالة في سيميائيّة الصّمت أناظر بها رجلين : رجلا اشتغل بالنّظر، وله أرب في طلب الاشكال حتّى حسب الشّعر أبنية. وقديما اتّهم ثعلب بأنّه لا يعرف مضائق الشّعر، ورجلا آخر جعل فكّ الأبنية وكده، فوقف على ما انتهى إليه القوم، وامتحن شهاداتهم وأدرك نهاية علمهم في إقامة أسباب الشّعر وأصوله، وهو لا بصر له بنشأة الشّعر وأصوله ولا حجّة. الأوّل حفظ صدرًا من اللّغة، وعلم نُكتا من البلاغة، وغاب عنه علم تلخيص العبارة. والثّاني أدرك جملا من النّقد، وحصّل لمعا مختارة من الشّعر. ومرّ دون أسرار التّكوين وسياسة الكلام. فنحن أحد رجلين إمّا أن نسلك المذاهب الموحشة ونطلب المحلّ العجيب حيث لا معان ولا أبنية ولا بلاغات، في مقام، ربّ مقام قال عنه الجاحظ «هول المقام»، وفي جنس من المعنى أطلق عليه عبد القاهر الجرجاني «عقوق المعنى»، وإمّا أن نطلب السّلامة ونعرض عمّا اشكل والتبس. وليس ذاك من خلقنا فنحن لا نريد في هذا المقام بسط القول وإنّما نقتصر على ما نظفر فيه بالطّريقة والمنهج.

1 ـ في ولادة العلامة :

يسبق الكلامَ عالم موحش مجهول لا تعتسفه الحدوس ولا تذهب إليه البرهانات. عالم لا يخبر من استخبر ولا ينطق لمن

استنطق، [1] عالم لا تذهب فيه إلاّ مخفورا بالشكّ والرّيبة وغير معصوم من الحيرة والشّبهة. لا إسم يخبر عن شيء ولا سمات راتبة على معان، ولا اختصاص ولا تواطؤ ولا دوال. فمنذ قصص الخلق الأولى في ذاك الزّمن السّحيق الموحش كان العالم صامتا بلا أسماء؛ هو ضرب من الصّمت الشّامل بالغرابة ومكتظّ بالمعنى، لم يمسسه رسم ولم تعكّر صفوه الأسماء إنّه الشّكل المفقود من الطّهارة الأولى حيث تقول الأشياء نفسها فلا تكذب ولا تخون ولا تنافق [2]. ومرّ زمن لم تكن فيه الأشياء شيئا مذكورا حتّى أتت عليها الأسماء واقتحمت سرّها الأوّل وأدخلتها إلى الذّكر والذّاكرة والذّكرى. وتعلّم آدم الأسماء كلّها. وتعلّمت الأشياء الأسماء جميعا. وصار الشّيء تابعا لإسم هو قدره ودليله في عالم الأسماء وفي الإدراك والمنطق. والبلاء موكّل بالمنطق، وفقدت الأشياء عنفوانها. وما هي إلاّ إيحاء يوحى. وغاب المرجع. وحضرت الصّورة. وذهبت الحياة. وأتت العلامات. وانتظمت حياة الأشياء في علاميّة الأسماء. وصار الإسم بالإسم يذكر. وأعدّت الأسماء للأشياء ما استطاعت من الدّوالّ ومن رباط المعنى حتّى صارت اللّغة ترتيبا للموجودات وتنظيما للإدراكات.

وإنّنا نطمح في هذا البحث إلى رسم إطار عامّ لنظريّة المعنى بأن نفكّر في مواقع المعنى Topologie du sens بتتبّع التّكوّن النّظري لرؤية شاملة حول اللّغة والمعنى والمجاز. وأصل هذا التّفكير تحفل به نصوص الجاحظ دون أن تصوغ له مفهومه واصطلاحه. فكلّ ما في الكون يضجّ بالمعنى. وأوّل مراتب البيان لديه النّصبة بما هي مخزن لامتناه من الدّلالات والبرهانات فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة، ومعرب من جهة البرهان [3].

(1) انظر الجاحظ، الحيوان 33.

(2) م. ن.، الحيوان 3.

(3) م. ن. 1: 81.

والعالم غارق في المعنى. وكلّ شيء مفعم بما يحويه من الدّلالات والحكم. وهذا التّصوّر النّظري لوجود المعنى في حالته الأولى خارج الإنسان يجعل من الإنسان مجرّد ترجمان أمين لما تحويه الأشياء من البرهانات. وهذا التّصوّر للمعنى له أثر في نظريّة الشّعر عند العرب إذ يتصوّرون وجوه عالم مكتمل. والإنسان يأخذ منه أو يشرحه أو يصوّره. وسنرى أثر ذلك في بناء الصّورة في الشّعر والمجاز في الكلام. فالنّصبة معنى قائم بلا لفظ. وربّما انطلاقا من فكرة النّصبة التي لم يُعْنَ بها النّقاد بعد الجاحظ بنوا تصوّرهم لأسبقيّة المعنى على اللّفظ وتصوّروا أنّه يمكن أن يوجد المعنى في حلّ من أيّ تشكّل ثمّ يأتي عليه اللّفظ ليجعله لسانيّا وتداوليّا. فالنّصبة هي الكون وما تضمّه أرضه وسماواته.[4] والمعاني تربو على الألفاظ، ومهما أوتي المتكلّم من اقتدار «تحسره المعاني وتغمره الحكم».[5] وفي هذا السياق من المدركات غير المحصورة واللاّمتناهية قال الجاحظ عن المعاني إنّها «المبسوطة إلى غير غاية والممتدّة إلى غير نهاية».[6]

وعن هذا التّصوّر لنشأة الدّلالة، باعتبار النّصبة دليلا قائما بذاته، مبينة خارج الصّفات، بدأ التّفكير في الدّلالة. فالهيئة لا تفترض حتّى أن يعقبها لفظ. والنّصبة هي الأشياء بلا أسماء. والشّيء لا يعنيه ألاّ يكون له اسم يعيّنه. فالحجر لا يهمّه أن تسمّيه حجرًا أو تطلق عليه ما شئت من الإسم أو ألاّ تضع له علامة أصلا. فذاك ممّا يهمّ المدرك لينظّم معاني الموجودات ويجرّدها مفاهيم في ذهنه.

ولا تجريد إلاّ باللّفظ من حيث هو إسم يوضع لمسمّى. وهو تعيين للأشياء وإخراجها من صمتها إلى حياة أخرى في أذهان النّاس حيث تلاقي غيرها من الأشياء التي لا تجاورها في الأصل وتجاورها في الكلام.

(4) م. ن. ص. ن.

(5) م. ن. 210.

(6) البيان والتّبيين 1 : 76.

والمعاني لدى الجاحظ لا متناهية والألفاظ محدودة. يقول : «إنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدّة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة» [7]. والألفاظ لديه هي أسماء المعاني. وهي تقع تحت الحصر لأنّها قاصرة عن اشتمال المعنى. وظلّت المعاني لامتناهية والأسماء محدودة. وهذا اللاّتكافؤ بين اتّساع حقول المعاني وعجز الأسماء عن تعيينها والدّلالة عليها حمل الجاحظ على القول : «عجزت الأسماء عن اتّساع المعاني» [8].

ويهمّنا أن ننظر في الأوصاف التي يعلّقها الجاحظ بالمعاني. فقبل أن تحيط بها الصّفات لا شكل لها يعيّنها إذ «المعاني تفضُلُ الأسماء والحاجات تجوز مقادير السّمات وتفوت ذرع العلامات» [9]. فالمعاني :

- بعيدة وحشيّة : كثير من مفاهيم النّقد بنت مجازاتها من الحيوان وقيادة وترويضه. فالمعاني في حال توحّش. ويأتي عليها اللّفظ ليجعلها مأنوسة وناجعة وتواصليّة. وهي بعيدة المأخذ لا يسلس قيادها إلاّ لمن قيّدها باللّفظ. فاللّفظ قيد على المعنى للتحكّم في وحشيّته.

- مهملة : في حال غفل وانحلال وضياع. والدّلالات هي التي تجعل المهمل مقيّدا» [10] فالمعاني قبل أن تزاوجها الألفاظ في حال إهمال وغفلة والاسم تقييد لها واطراد.

- ساقطة مطّرحة : هذان المعنيان يتواتران في نصوص الجاحظ. يقول : «والدّلالات هي التي تكشف المعاني [...] وعمّا يكون منها لغوا بهرجا وساقطا مطّرحا» [11]. وعلى شهير عبارة الجاحظ «المعاني

(7) الجاحظ الحيوان 1 : 72.

(8) الجاحظ : البيان والتّبيين 1 : 141.

(9) الجاحظ الحيوان 5 : 201.

(10) الجاحظ : البيان والتّبيين 1 : 75.

(11) الجاحظ. البيان والتّبيين 1 : 75.

مطروحة في الطّريق، بمعنى وفرتها وكونها متاحة لمن يرغب فيها دون أن يوهمنا ذلك بأنّها سخيفة ومتروكة وملقاة. فهي تبدو قريبة. لكنّها عزيزة المنال. فكونها مطروحة في الطّريق يعني أنّها لا مأوى لها ولا مكن. وإنّما مقرّها الألفاظ تجد فيها مقاما ومحلاّ. فالطّرح في الطّريق مجاز يوحي بمعنى الكثرة والتّوحّش واللاّنهاية.

- موجودة في معنى معدومة : إنّها لعبارة شاقّة كابد الجاحظ صياغتها. أيّ حال يكون فيه المعنى في وجود كأنّه العدم. فالمعاني «القائمة في صدور النّاس والمتّصلة بخواطرهم والحادثة عن فِكَرِهِمْ مستورة خفيّة وبعيدة وحشيّة ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة» [12]. والمعاني تقطع مسارا عويصا من الاطّراح في الطّريق، في وضع مجاورة العدم إلى الاستقرار في الصّدور واتّخاذ أشكال وصور في الأذهان، واختلاج في النّفس. فهذه صورة لولادة المَعاني في وضع هي بين الوجود والعدم، في تلك اللّحظة الرّهيبة من الحضور المدهش لولادة العلامة ونشأة الاصطلاح، في حال من الاتّصال بالخواطر والنّشوء عن الفِكَرِ. والمعاني في حال من الخفاء والاحتجاب منذ انتقالها من الطّريق إلى الانبناء في كيان الإنسان وفكره. [13]

إنّ الاسم مقصور من وجوه ثلاثة :

- الألفاظ بما هي سمات مجرّدة تمثيل للمعاني. لكن نظام العلامات قاصر عن الإحاطة بالموجودات.

- حقائق الأشياء من جوهر مختلف عن الألفاظ. فالأشياء كتل والألفاظ قابلة لضروب من التّقطيع والاشتقاق والصّور والأخيلة.

(12) الجاحظ : البيان والتّبيين 1 : 75.

(13) انظر التّحليل الذي أثبته الأستاذ حمّادي صمّود في نظريّة الأدب عند العرب ص 32 وما بعدها.

ـ علاقة الإسم بمسمّاه ليست إلزاميّة. لكنّ الاسم تمكّن من مسمّاه بفعل الزّمن والعادة بشكل صوري وتخييلي. فكما يقول القاضي عبد الجبّار «الاسم إنّما يصير إسما للمسمّى بالقصد». [14] ويذكر إخوان الصّفاء أنّ الحاجة إلى الكلام إنّما تأتّت من كون النّفوس مغمورة في الأجساد. والكلام على حدّ نظر ابن حزم يكسب المتكلّم غلبة على الصّمت والعدم. لكنّها غلبة سرعان ما تنقضي. يقول : «إنّ كلّ ما تكلّمت به من ذلك (الحروف والنّظم والمعاني) فقد فنيّ وعدم. وما لم تتكلّم به من ذلك فمعدوم، لم يحدث بعد. والذي أنت فيه من كلّ ذلك لا قدرة لك على إثباته ولا إمساكه ولا إقراره، أيضا، أصلا، بوجه من الوجوه. ولكن ينقضي أوّلا فأوّلا بلا مهلة». [15]

2 ـ في سيميائيّة الصّمت :

السّؤال عن شعريّة الصّمت سؤال عن الممكن الجمالي الذي هو بحوزة هذا الصّمت الذي هو ممتنع عن الفكر من جهتين. أوّلا بما أنّ الصّمت ليس له نحو واضح وشكل شاهد يجعل العبارة عنه ممكنة وثانيا لافتقار هذا الصّمت وافتقارنا إلى نظام سيميولوجي قادر على جعل الصّمت إمكانيّة قول. سؤال الصّمت إذن سؤال قد انقطعت به السّبل.

ما هو التّشريع الذي يصير معه الصّمت إحدى إمكانات البناء الشّعري، بما يصير عليه من اقتدار على تشكيل حدث الكلام. إنّنا ندرس الصّمت ههنا، عن تدبّر وسياسة يصير بهما التّفكير في الصّمت مدخلا حاسما للاشتغال بالنّظر وتحديد قواعد للكتابة الشّعريّة. فكيف يمكن للصّمت بناء إمكانات الإفضاء الخاصّة به ؟ فالصّمت قد خمس سلفا الإسناد الذي يجعله ممكنا، وهو الكلام لأنّه عدوّه. ويفرض علينا الصّمت

---

(14) المغني في أبواب التّوحيد والعدل 5 : 160.

(15) التّقريب لحدّ المنطق 50.

خارطة أخرى لأنفسنا. ويترتّب عن البحث في الصّمت جهاز إشكالي وحقول مفهوميّة مغايرة لدرس الكلام. وإنّ مزيّة هذا الضّرب من الاشتغال اقتضتها سيادة الكلام وجبروته. لكن ما يدعونا بإلحاح إلى الذّهاب في هذه الجهة المهجورة من السّؤال النّقدي هو هل يمكننا دراسة الكلام دون أن ندرس الصّمت ؟

إنّنا نبحث عن إمكانات تفكير في هذا السّياق الصّعب. ونحن نحصر هذا السّياق في ميدان محدّد هو الكلام الشّعري فمن يكتب إنّما يستبطن الأمّة الشّاعرة التي بحوزته. فلا تباين بين الموارد العميقة للقول الشّعري والفعل الشّعري نفسه بما هو فعل يشكّل وجوده من شيء مفارق له لا ندري ما بدؤه وما أبده ؟ إنّ الكلام كلام بطاقة الصّمت الثّاوية فيه. فكأنّه لا يقوى على الكون إلاّ في حضن شيء مفارق له يبني به إمكانه ومحلّه في كلّ مرّة. فكلّ كلام إنّما هو صمت يأتينا متنكّرا، يتحوّل إلى حجّة ضدّه. لأنّه لا ينقال إلاّ عبر سمات وعلامات مفارقة لماهيته.

البحث في الصّمت مقلق وغامض ومريب أيضا. وانا ههنا أخاطب العارفين بالأمور. ففي نكتة دقيقة من تفكير الجاحظ يرى أنّ الخشية من سقطات الصّمت أشدّ من الخشية من سقطات الكلام، لو كان الصّمت هو السّكوت لما خشي منه. فالسّكوت هو امتناع الحاجة وامتناع العبارة والصّمت هو جيشان الحاجة وامتناع العبارة. وحينما يستكمل الصّمت جيشانه ينتهي إلى كلام. فقد خرج عن مجاله إلى ضرب من الفعل الضّروري والنّاجع والممكن والجميل أيضا. وإنّ شروط الصّمت تقع خارجه. والكلام حقل محايثة بما هو حقل المستطاع فكأنّ الصّمت لا يُطلب لذاته. فطوره الأقصى هو الكلام بما أنّ الصّمت لا يتنبّه إلى أنّه فعل شروطه تامّة للكون بما هو ماثل فيه، أي بوصفه مندوبا إلى استكمال نفسه بنفسه. لكنّه كأنّما يفزع من حقيقته إلى لغة تقوم به وتقوله وتتكفّل بالعبارة عنه. لكنّ اللّغة - شأننا نحن الذين ننطق بها عن حوائجنا - خائنة

خوّانة، كلّما حسب الصّمت أنّها تشمله وتقوله أنكرته وغالطته. فالصّمت هذا الموضع غامض في التّفكير العربي اليوم، لا نفكّر من خلاله ولا نحتسب معقوليتنا عليه لأنّنا اعتدنا ألاّ نذهب في المسالك الموحشة فينا وفي الأشياء، لأنّنا حينما نفكّر نسقط في النّصف الشهيّ من الحقيقة.

الصّمت لم يتخلّق بأخلاق الكلام في استكمال نفسه بنفسه. ولنفترض الصّمت قد تحرّر عن الكلام، فإنّه سيخسر أنطولوجيا الكلام التي تسنده وتؤسّسه. إنّه مرتبط بمناخ الكلام المتقلّب وباحتمالاته ومجازاته وبلاغاته وما يبنيه من رؤية للعالم وكتابة للكون.

فمتى يأتي الكلام على الصّمت ليقوله أفي بدء ظهوره أم في نهايته وحتّى الصّمت نفسه ماذا كان قبل أن يصير صمتا ؟ ما هو ضرب العلاقة التي تنشأ بينه وبين السّكوت ؟ ما هو المسلك لفهم الصّمت ؟ أيّ توسّط يقوم به الكلام ؟ بل ما الكلام نفسه دون هذا الصّمت الذي كانه؟ هل الكلام هو الصّمت وقد آل أمره إلى ماهية أخرى ؟ فللكلام مطلب التّواصل. وهما ينتميان إلى نشاط النّفس في مسألة الإدراك.

وإنّ ما يدعو إلى الدّهشة حقّا أنّ الكلام يبدو مستوفيا للصّمت، ولا يُبقي منه شيئا. فالصّمت ضرب من الإدراكات محايث لقوى الإنسان في نفسه وجسده. أمّا الكلام فهو مقتضى الملّة والمدينة يريد الإنسان ردّه إليه ولكنّه لا يطاوعه. والصّمت ليس ملكا للمدينة والدّين والدّولة. بل إنّ هذه السّلط تخشاه وتنكره وتستبعده وتحتويه وتسخر منه ويسخر منها.

وإنّ موضع الصّمت لم يتّضح بعد في خارطة المعنى. إنّ من يفكّر صامتا يغشاه ليل من الشّبهات المفزعة. فالصّمت يمتاز على الكلام بكونه غير مؤسّس أو هو قابل للتّأسيس ولاسترجاع ماهيته. وهو محكوم عليه بأن يبقى يستنفر إمكانات القول ولا يتحوّل إلى كلام إلاّ مكرها. ففي العشق مثلا هناك صمت جيّاش ينقال بلا كلام.

وبما أنّ الكلام صناعة عنيفة للأجساد والأفكار فإنّ قدر الصّمت ألاّ يبقى صمتا، أن تقتحمه المؤسّسة. هل نملك اليوم صمتا بالمعنى الجذري بما هو ينبّه الكلام إلى المواقع العجيبة فيه وفي النّفس. هذه المواضع التي لم نتملّكها بعد ؟ هل الصّمت يوضّح لنا الطّريق إلى أنفسنا هذه النّفس التي لم نفعل منذ أمد طويل سوى التّحديق إليها من بعيد. ما أبعدنا عن أنفسنا وما أشقّ المسافة التي صنعها الكلام دون بلوغ أعماقنا.

إنّ سؤال الصّمت لا يطلب بنية ولا يريد شكلا ولا يحفل بالنّظر. إنّه سؤال موجع وشديد المرارة لأنّنا لن نخلق شعراء ولا رجال تقنية جذريين ما لم نتفطّن إلى صفاء النّبض العميق فينا. فالصّمت هو خلجاتنا ونبضاتنا القصوى نحن رجال جنوب الحداثة وسكّانها الأصليون بما فينا من احتمالات الحياة. نحن الذين نتكلّم عن قهر كما يقول ابن سينا، وأكبادنا تحترق كما يذكر الباهلي. وإنّك لا تستطيع أن تفكّر مادمت مغلوبا على حدّ رأي ثمين لابن خلدون. فنحن اليوم لا نمتلك عن نفوسنا إلاّ وصوفا خارجيّة تنقال في الآلة وفي السّلطة وفي اللّه. ولأنّ هذه المهزلة ستطول بلا داع فإنّ الشّاعر وهو يبني المعنى يهيّء عصره لولادة قلقة. إنّنا في عجز اليوم عن أن نحبّ ذواتنا ونصادقها. تلك هي أقسى همومنا الحاضرة التي لم نرسمها لأنفسنا بعد.

إنّ الصّمت معان، في الأصل، لا لغة لها. قل هي لغة لذاتها، معان بلا مدينة ولا ملّة ولا دولة. وذاك هو إمكانها الخاصّ الحرّ ما قبل الدّول والأديان وما قبل الملل والنّحل. إنّنا لا نمتلك عن الصّمت إلاّ حدوسا ما أشقّ أن تتصيّر مفاهيم وأدوات تفكير. وهناك تعقّد داخليّ في مسألة الصّمت. فالصّمت هو وقود الكلام. لكن من هم صنعة الكلام؟ إنّ علاقتنا بالكتابة نفسها لم تتحوّل بعد إلى إمكانيّة قصوى فينا ولم توقظ ما هو جوهري وجذري في نفوسنا. إنّنا نقبع خارج ذواتنا لذلك تأتي كتابتنا غريبة عنّا معجمة لا نفهمها.

وإنّنا نحاول ارتسام إمكانيّة قصوى للتّفكير والكتابة : الصّمت بلا وطن أو الصّمت ضدّ الوطن بالمعنى العرقيّ، إنّه صمت بلا هويّة يخشى منه لأنّه لا اصطلاح له ويخفي عن الفكر عروضه الخاصّ. فهل يمكننا احتمال فعل الشّعر كمحنة شاقّة من حيث هي إمكانيّة ثقافيّة أو روحيّة أو تاريخيّة ؟ هؤلاء قوم توحّشت منهم النّفس وقست قلوبهم فلا يحتملون المطلق ولا يحتملون الياسمين.

إنّ هذه المداخل أدوات مؤقّتة للتّفكير. فنحن نريد صمتا يغالب الكلام ويعاند وحشيّته. فيلتقي الإنسان بقواه وملكاته حتّى يصير الصّمت جزءا من ماهيتنا. فصمتنا قد قتلته أخلاق الكلام وعسفه وإمبرياليّته. علينا أن نقول أنفسنا في حضرة الصّمت لأنّ الكلام فضح للذّات تمكّن السّلطة من التّفطّن إلى حجم القوّة. والصّمت سلطة وقوّة.

3 ـ في نظريّة المعنى :

إنّ اللّغة لا تحيل على الأشياء أصلا. فهي تخزن صورها في المخيّلة. فحينما نقول : حجر فإنّنا نقرن ما نراه إلى صورته المخيّلة فنحن نحمل الأشياء من تجاورها الأصلي إلى جوار جديد. فالحجر يجاور التّراب والماء والنّبت والشّجر في الأصل ثمّ يصير لفظا مجاورا لحرف الجرّ وللفعل والفاعل في قولنا : رمى الولد بحجر. وإذا أجريناه مجازا صار الحجر شيئا آخر يكاد ينكر صورة الحجر إنكارا. ويمكن أن يتحوّل إلى رمز. فإذا قلت حجر ذهب الذّهن إلى المقاومة والنّضال.

لنسمّ وضع الأشياء الأوّل : التّعيّنات العامّة. ولنسمّ اللّغة التّشكّلات المفهوميّة. ولنسمّ ما يؤول إليه أمر الأشياء التّصوّرات التّخييليّة ولنسمّ الوضع الرّابع الذي تبدأ فيه الأشياء تكتسب الأشكال والصوّر التّمثلات التّصويريّة. ولنسمّ السّياقات النّاشئة عن ذلك في مستوى تعاملي السّياقات التّداوليّة. ولنرسم مخطّط حياة المعنى على أصل النّشأة وكما ينعكس في التّأويل :

تركيب
1 . التّعيّنات العامّة
2 . التّشكلات المفهوميّة
3 . التّصوّرات التّخييليّة
4 . التّمثّلات التّصويريّة
5 . السّياقات التّداوليّة

تفكيك
1 . السّياقات التّداوليّة
2 . التّمثّلات التّصويريّة
3 . التّصوّرات التّخييليّة
4 . التّشكّلات المفهوميّة
5 . التّعيّنات العامّة

ونورد مثالا مجرّدا وله تركيبات ثقافيّة متعدّدة. فإذا انطلقنا من تعيّن عامّ : صلاة هي شكل من القواعد الدّينيّة متمثّلة في حركات وأقوال يؤدّيها متعبّد في الدّين الإسلامي. فهذا التّعيّن العامّ له سند ثقافي هو استقرار أشكال طقس من العبادة. وأوّل من سمّى ذلك الشّيء الذي رآه صلاة انتقل من تعيّن عامّ للعبادة إلى إسم يحوّلها من حركات ماثلة للعيان إلى مفهوم معوّض لمثول الأشكال للعين بظهور صورها في الذّهن وانقطاع المرجع. فالأشكال سابقة على أسمائها. وهي بمجرّد تحوّلها إلى مفاهيم ينعكس المسار مثلا الباب من حيث هو نصبة انتقل إلى عبارة باب أي تحوّل من تعيّن عامّ إلى تشكّل مفهومي. فبمجرّد أن نحصل على تشكّل مفهومي نتحوّل من اقتضاء العين إلى تجريدات الذّهن ويصير للشيء رسم وإسم وصورة داخل مخزن الصوّر قابلة لأشكال من التّأليف والتّركيب والتّصرّف. فإذا قلنا باب ذهب الذّهن إلى باب كبير أو صغير من حيث الحجم، ولوح أو حديد من جهة المعدن وحقيقي أو خيالي على أساس النّوع. على أنّ الباب يمكن أن يتركّب من لوح وقفل ومسامير. وعبارة باب تتألّف من حروف وحركات مكتوبة ومن نَفَس ملفوظة. ويمكن أن يكون الباب في علاقة مع منزل وعبارة باب في صلة مع أسماء وأفعال وحروف. فلكلّ حياته. الباب الشيء له نظام وجود. والباب الإسم له نظام ثان. وكلّ ما يدخل المجرّد لا يرجع إلى المحسوس. فالباب الشيء تحوّل إلى عبارة باب أي إلى إسم. والإسم لا يعيّن شكلا مفردا كأن نرى شيئا لا نتبيّنه في الظّلام فنقول : كأنّه باب. معنى ذلك أنّ الشّكل

الأوّل تحوّل إلى صورة وأبقى الإسم بعض سمات الشّكل. وللباب أشكال متعدّدة ستتكفّل بها النّعتيّة أو البدليّة أو التّمييز إذ يتحوّل الباب إلى نظام شكلي صوري هو الذي يعيّن باللّفظ لا الباب الحقيقي فالاسم يشتقّ من نظام كلّي للباب. والباب الشيء يتحوّل إلى إسم. لكنّ الإسم لا يرجع إليه ليعيّنه لأنّه من المجرّد. والمجرّد لا يعبّر عن محسوس واحد ولأنّه كلّيّ. والكلّيّ لا يشير إلى محسوس مفرد.

انتهينا إلى أنّ المجرّدات والتّعيّنات مختلفان. فنحن لا نرى المجرّد إلاّ بحمله على تعيّن. فقد يحصل لنا، ونحن نقرأ كتابا قديما أو حكاية لشهرزاد أن نتخيّل أنّ الحكاية تحدث في مكان نعرفه لأنّنا لا نمتلك الصّورة الأصليّة لهذا المكان إلاّ عبر أوصاف وتمثيلات. ولا نتمثّل المجرّدات إلاّ عن طريق تعيينات أخرى. فللأشياء مقامات ومواضع. والصور تتجرّد لكنّها لا تكوّن تصوّرات تخييليّة إلاّ بالرّجوع إلى سياقات تعامليّة إذ نقحم مجرّدا في سياق عيني. فالأشياء تتحوّل إلى صور والصور إلى أسماء. لكنّ الأسماء لا تعود إلى الأشياء هي تقاربها ولا ندري شيئا عن كيفيّات مقاربتها لها فبمجرّد تحوّلها ـ وهو تحوّل تبقى فيه ماثلة في شكل حقائق ـ تذهب وتلد ما ينوب عنها. فاللّغة تنوب عن الأشياء. والرّمز والشّعر والتّأويل والخلاف تسكن هذه المناطق المزروعة دوما بالشّبهة والفتنة. ما الجنون مثلا ؟ هو انقطاع تامّ بين عمود التّعيّنات العامّة وسياسة الفعل التّصوّري والمفهومي وانقطاع التّصوّرات التّخييليّة عن التّشكّلات المفهوميّة وفقدان السّند التّعيّني العامّ للعبارة.

بقي أن نتدبّر التّمثّلات التّصويريّة بناء على التّعيّنات والأخاييل وسياقات التّعامل. فالمسافة من تعيّن عامّ إلى سياق تداولي طويلة وشاقّة. إنّ التّعيّن ضرب من الحياة حينما كانت الأشياء قبل الإنسان وقبل اللّغة وقبل المنطق خارج أيّ تشكّل مفهومي. والسّياق التّعاملي هو آخر إمكانيّة لمضارب القول وتعيّناته وأفعال الحياة فيه.

الشيء يتمثّل لك على نحو من الأنحاء صورة منه. لكنّها ليست هو. هي خدعة له كما نشاهد اليوم صورة على الشّاشة فنقول هذا فلان. وليس ما نرى إلاّ ذبذبات متجمّعة تشكّل صورة، ذاك شأن الذّهن مع الأشياء والأسماء. فالتّمثّلات صور مختلفة من الأشياء ورموزها في الذّهن بما هو مخزن المعاني. ولذلك فإنّ «الإخبار عن الشّيء لا يغيّر من حاله»[16]. ولا يحدث ما سمّاه ابن حزم «تخليط المعاني»[17].

وانتهى أبو حامد الغزالي إلى أنّ المعاني من حيث أسبابها المدركة ثلاثة: محسوسة ومتخيّلة ومعقولة. فالمحسوسة مجالها درك المرئيّات بالبصر والمتخيّلة دورها صون صور المرئيّات في الذّهن والخيال بعد انقضاء الإبصار والقوّة العقليّة تجرّد وتخزن صور الأعيان. فالإنسان «إذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق [...] بل يدرك الفرسيّة المجرّدة المطلقة متنزّهة عن كلّ قرينة»[18]. فالفكر لا يدرك المعاني المجرّدة العارية عن القرائن. ويتمعّن الغزالي اقتدار الفكر على بناء التصوّرات ملتفتا إلى مصطلحات المناطقة في قولهم بالقضايا الكليّة المجرّدة وإلى المتكلّمين القائلين بالأحوال وحتّى إلى أرباب المقامات في تصوّراتهم وأحوالهم.

خاتمة :

ليس من شأن الخاتمة الختام وإنّما الختم بمعنى وضع تفكيرنا في إطار بناء نظري. لكن ما أكثر الذين يدعون إلى إقامة البناء النّظري انطلاقا من تحليل النّصوص. فالتّحليل إمّا أن يستند إلى خطاب نظري أو ينجزه ويؤسّس له. وإنّ كلّ تحليل يحمل النّصّ إلى منظور ما ويمنحه شكلا آخر وامتدادا جديدا.

(16) القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل 5 : 173.

(17) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام 1 : 260.

(18) أبو حامد الغزالي، المستصفى 1 : 260.

وإنّ ما ننتهي إليه ليس دائما نظريّا وواضحا ومنهجيّا. فبعض الأفكار ما تزال أوضاعا واحتمالات عامّة بصدد التّكوّن وبعضها بلغ درجة عليا من التّجريد. وذلك شأن مسألة الصّمت التي حاولنا درس إواليّاتها حتّى يصير لنا نفوذ مفاهيمي عليها. فالمعنى والقافية والغرض مكوّنات واضحة للشّعر. لكن نجد تأليفات تحار فيها العقول العالمة وتخفى على العارفين بأسرار التّكوين. فهناك مناطق في الشّعر ستظلّ لوقت لا ندري له نهاية خفيّة سرّية لأنّها لا تقوم على فنون الكلام ولا تحفل بتصاريفه وما اشتغل عليه الشّعراء من التوسّع في العبارة وبناء التّشبيهات والمجازات.

فبشكل مّا كان الصّمت موحشا وكان الكلام أنسا. إنّهما البيان والشّهادة يواجهان الغياب والوحشة. فأن تتكلّم هو أن تعلن وجودك. وقد ذمّ العرب ما غمض من مجاز الكلام لأنّه يرجعهم إلى حال الوحشة. وإنّنا ندرس هذه المسألة بحملها على هموم إشكاليّة معاصرة ونربطها بالمباحث الحديثة في السيميائية والتّداوليّة.

إنّ البحث في الصّمت يواجه فكرة اللاّتناهي في اللّغة. هذه الفكرة التي تأخذنا من قول فخر الدّين الرّازي عن لاتناهي مدلولات الألفاظ في قوله : «إنّ الألفاظ إذا كانت متناهية ومدلول كلّ واحد منها متناه. فضمّ المتناهي إلى المتناهي مرّات متناهية لا يفيد إلاّ التّناهي. فكان الكلّ متناهيا. فمجموع ما لا نهاية له غير مدلول عليه بالألفاظ» [19] إلى قول جيل دولوز Gilles Deleuze حيث يجري مصطلح (توالد التّناقض اللاّمتناهي) Paradoxe de la prolifération indéfinie مفسّرا قوانين إنتاج الخاطبات : «حينما أعيّن شيئا مّا افترض دوما أنّ المعنى مفهوم. فإلى هذا الحدّ كما يقول برغسون : إنّنا لا نذهب من الأصوات إلى الصّور ومن الصّور إلى المعنى. إنّنا نقيم «دفعة واحدة» في المعنى [...] وما إن شرع في الكلام حتّى لا يمكنني أن أبدأ دون هذا الافتراض

---

(19) فخر الدّين الرّازي ، المحصول في علم أصول الفقه، فصل كلام في اللّغات 66.

المسبق. وبعبارة أخرى، لا أقول أبدا معنى ما أقول لكن بالمقابل يمكنني أن آخذ دائما معنى ما قلته موضوعا لافتراض آخر هو بدوره لا أقول فيه المعنى»[20].

إنّ غايتنا هي إقامة مناطق تشابه علامي وسيميائي ونظري في مبحث الصّمت. فما دفعنا إلى جعل الصّمت مدخلا إلى دراسة الكلام هو اعتباره تركيبة عميقة في إحداث المعنى لأنّ كثيرا من الأسئلة لم نلقها بعد لا حول الكتابة فحسب بل حول الإنسان العربي أيضا.

(20) جيل دولوز، منطق المعنى : المتوالية الخامسة : في المعنى 413 والتّرجمة من عندنا.



التشكلات الخطابيّة

تحليل لا مضموني للجدل الإسلامي الحديث

حول المرأة

محمد الحداد

كلية الآداب بمنوبة (تونس)

«إذا بلغنا الجملة فقد خرجنا من ميدان اللغة نظاما للعلامات ودخلنا عالما آخر هو اللغة وسيلة للتواصل، وهو عالم يجسّده الخطاب. هاهنا على الحقيقة عالمان مختلفان، وإن احتضنا واقعا واحدا. وهما يهيئان لعلمين لسانيين مختلفين، وإن تقاطعا في كل لحظة».

أميل بنفنيست

«قضايا في اللسانيات العامة»

«إن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه ...»

محي الدين بن عربي

«فصوص الحكم»

I - تمهيد : تحديد المقاربة

ليس هذا العمل خوضا في قضية المرأة وما يتصّل بها من جدل، بل هو محاولة تحليل الخطابات المتعلّقة بتلك القضية الحاضنة لذلك الجدل [1].

أما إعراضنا عن المسلك الأول فتدفعنا إليه الأسباب التالية :

أ ـ إن كتابات سابقة عرضت الجدل حول المرأة في عصر النهضة وفصّلت القول فيه وعرّفت بالأشخاص والمواقف فأضحت وقائعه معروفة فلا تملك إلاّ الإحاطة عليها، أي الكتابات، وهي كثيرة ومتنوّعة.

ب ـ إن السائد في تاريخ الأفكار أن تعرض المواقف في صلة بأصحابها وبالظروف، الشخصية والاجتماعية، الحافّة بهم، وهذا مسلك محمود لكنه غير كاف، إذ ينبغي التمييز بين الموقف الشخصي والموقف عندما يحتضنه خطاب جمعي، فالأوّل رأي انطباعي وقول عادي ما لم ينخرط في حركية اجتماعية تفصح عن نفسها في شكل خطاب نسقيّ متجانس. فلا يكفي أن يتحدّد الرأي ويبين القادح له في ذهن صاحبه لأن الرأي لم يكن ليصل إلينا أو يؤثّر في الوعي الجمعي لولا أنه ارتبط بتشكّل خطابي معيّن فأضحى سلطة في ذاته مستقلاّ عن صاحبه. فنحن

---

(1) يندرج هذا البحث في سياق مشروع فتح آفاق جديدة للدراسات الحضارية عمادة تجاوز التحليل المضموني إلى التحليل الخطابي مع المحاورة النقدية للاختصاصات الدائرة حول موضوع النص والخطاب واللغة والتأويل، فهو في علاقة بأعمال لنا سابقة منها.
ـ توظيف النص، قراءة في الخطاب الإصلاحي لمحمد عبدة (ينشر قريبا، تونس، دار الجنوب)
ـ محاولة في تحليل مستويات الخطاب التاريخي في فصل من «إتحاف أهل الزمان» (دراسات عربية، بيروت، عدد 9 /10 . السنة 1997/33، (ص 95 - 116).
ـ المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة (باحثات، بيروت، عدد4 ، 1998، ص 112 -127).
ـ «ثالوث الإصلاح» (الأفغاني، عبدة، رضا) بين الحقيقة التاريخية والتمثل الإديولوجي (ندوة «الاجتهاد و قراءة النص الديني»، معهد بورقيبة للغات الحيّة، نوفمبر 1998).

نرى ضروريا دراسة الظواهر الخطابية المعبّرة عن ذلك التشكّل باعتبارها تحمل منطقا قائما بذاته وإن ارتبطت وثيقا بالقائل [2].

ج - إن الخائض في هذه القضية ينبغي أن يحدّد موقعه، أهو موقع المنافح المجادل أم موقع الدّارس المحلّل. فالتاريخ التقليدي للأفكار يعرض المواقف في سياق الحكم والتقييم وينخرط بوعي أو بدون وعي في الجدل ويستبدل التحليل بالمحاكمة المعياريّة. ومن نتائج ذلك السقوط في انطباعية متسرّعة، لأنه يغفل الفارق بين آليات صياغة الموقف من موقع «عملي» وآليات صياغته من موقع تأمّلي. فالصياغة الأولى ترتبط وثيقا بوضع المسألة في الخطابات الاجتماعية السائدة لأن صاحب الموقف مضطرّ أن يخضع لجزء من هذه الخطابات حتى يحقّق التواصل مع الجماعة المراد التأثير فيها. أما الصياغة الثانية فهي متخلّصة نسبيّا من هذا الثّقل. إن درجة المزايدة في الموقف تتّسع بالقدر الذي تضيق إمكانياته في التأثير، إذ القول يرتبط بالقائل في حين يرتبط الخطاب بالجماعة. والتأثير قائم على إدراج القول في خطاب، فلا يفهم القول إلا من خلال تحليل الخطاب الذي أنتجه واحتضنه، وهذا هو الفهم التحليلي الذي ننشد.

II - السلطة المرجعية للخطاب

1 - من حجة السلطة إلى السلطة المرجعية للخطاب

اهتمت البلاغة الغربية خاصة بنوع من الاستدلال أطلقت عليه «حجة السلطة» (argument d'autorité). ومع أن هذا المفهوم يرجع إلى العهد الاغريقي فإن تحديده لم يتطوّر كثيرا. ففي حين احتلّت هذه الحجّة مكانة كبرى في العصر الوسيط، في الفضاءين اللاّتيني والاسلامي على

(2) يلاحظ أن الموقف الشخصي لا يتفق ضرورة مع «موقف الخطاب» عندما يعلنه الشخص ذاته. فالعديد من المحافظين الذي عارضوا مثلا تعليم المرأة كانو يرسلون بناتهم إلى المدارس. ذلك أن المعارضة هي نتيجة دورهم الاجتماعي المتمثّل في الحديث باسم الخطاب الفقهي السائد دون الرأي الشخصي. و الملاحظة نفسها تنسحب على من كان دورهم الاجتماعي اليوم متمثلا في الحديث باسم خطاب الحداثة السائد.

حدّ سواء، إذ أن ذكر أرسطو او آباء الكنيسة أو الصحابة أو مؤسّسي المذاهب العقدية والفقهية كان يعتبر في ذاته كافيا للاستدلال على رأي معيّن، فإنها ظلّت تعتبر مجرّد تقنية في الاستدلال. فبرلمان مثلا، صاحب البلاغة الجديدة، يصنّفها ضمن «الحجج المؤسّسة على بنية الواقع» وبالذات ضمن «علاقات التواجد المزدوج» (Liaisons de coexistence) التي توحّد بين الانسان وأعماله وبين المجموعة وأعضائها وبين طبيعة الشيء وتجلياته [3]. لذلك ورد تعريفه لحجّة السلطة ضيّقا، فهو يرى أن قوتها مستمدّة أساسا من الحظوة التي يتمتّع بها المتكلّم [4]. ويستنتج من الأمثلة التي يقدّمها شرحا وبيانا أنه يخلط بين حالات في غاية التباين. فالفارق شاسع بين كلمة الشرف وكلام ممثل رسمي للكنيسة مثلا أو بين حظوة الأستاذ بين طلبته والعلاقة بين رئيس حزب وأتباعه. وعندما يشير برلمان إلى أن «حجة السلطة» لا تأتي في الغالب إلاّ مكمّلة لحجج سابقة فكأنه يحكم انطلاقا من وضع الحضارة الحديثة، بل من وضعها المثالي، إذ ندرك جيّدا مدى كفاية حجج على شكل «قال تعالى» «قال النبيّ» «قرّر المجمع الكنسي» «قال ماركس» الخ لدى كل من يفكّر داخل مرجعيّة معيّنة، فردا كان أم جماعة.

إن مفهوم «السلطة المرجعية للخطاب» الذي نقترحه في هذا البحث بديلا هو أكثر رحابة وأوفر قدرة على تفسير العدد الأكبر من الظواهر

---

(3) برلمان وتيتكا، مصنّف في الحجاج-الخطابة الجديدة (بالفرنسية) ص 335.
Ch Perelman et L.Olbrechts- Tytica, La nouvelle rhétorique-traité de l'Argumentation . Paris P.U.F.,1958
راجع عرضا للكتاب،
صولة (عبد الله) «الحجاج أطره منطلقاته و تقنياته من خلال «مصنّف في الحجاج -الخطابة الجديدة».» ضمن «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم» إشراف حمادي صمّود، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1999. ص297 - 350.
(4) المراجع السابقة ص 410.

الخطابية، ومنها المتّصلة بالاستدلال والجدل [5]. فهذا المفهوم لا يعيّن تقنية من التقنيّات بل نراه يعيّن ركنا من أركان الجدل لا يقوم هذا بدونه. ذلك

---

(5) لا نسلّم بتمييز في المطلق بين الاستدلال والجدل والحجاج والمناظرة والمغالطة الخ. لأن تغيّر الوضع الحضاري يغيّر السائد والحدود الفاصلة بين المختلف فيه وغير القابل للاختلاف. ولعلّ من المفيد أن تقرأ آثارا كثيرة، مثل «الخطابة» لأرسطو و«المؤسّسة الخطابية» لكانتيليان و«البيان والتبيين» للجاحظ و«الجدل» لابن سينا و«المنهاج في ترتيب الحجاج» لابن باجة من زاوية أنها أطروحات حول الاستدلال والجدل ترتبط وثيقا بأوضاع حضارية معيّنة. وتنسحب هذه الملاحظة على بعض النظريات الحديثة، مثل نظرية برلمان التي نناقش بعض أطروحاتها في هذا البحث فهي وإن صنّفت تقنيات الحجاج بدقّة مدهشة وتصنيفات بارعة فإنها لا تختلف نوعيا عن عرض أرسطو في توبيقا و ريتوريقا. كونها تعمّم أوضاعا حجاجيّة مخصوصة. فتصنيف برلمان لا يمكن اعتماده إلا في حضارة تجعل النموذج الأعلى لتعقّلها المنطق والرياضيات. ثم أن تحديد البنى المنطقية أمر مختلف فيه. فالفكر الديني لا يرى تناقضا في تخلّف العلّة عن المعلول، والفكر الماركسي يعتبر مبدأ تعارض الأضداد مبدأ ميتافيزيقيا، و مبدأ الهويّة و الثالث المرفوع اعتبرا لدى الوضعانيين حسّا عاميّا بالأشياء، الخ.

وقد قامت نظرية برلمان على مجموعة من الثنائيات السكونية: استدلال / حجاج، تحقّق/ اقتناع، استعمال عادي/ استعمال حجاجي، نفي / إثبات، وصل/ فصل، منطق/ واقع،الخ. وكانت في مجملها نظريّة سكونيّة لأنها ظلّت وفيّة للإطار الأرسطي وعملت داخل حدوده. والإطار الأرسطي كان سكونيا لأنه عكس وضع المدن الاغريقية المنغلقة على نفسها التي لا يمارس الجدل فيها سوى نخبة صغيرة تتباين مواقفها لكن لا تكاد تختلف معارفها. وقد وجّهت المدينة الاغريقية تصوّرات أرسطو كما وجه الوسط الأكاديمي والقانوني تصوّرات برلمان.

والأهمّ بالنسبة إلى موضوعنا أن نلاحظ أن نفس هذه التصورات يحتفظها عفويا التاريخ التقليدي للأفكار. فكما تظلّ الأرسطية مسيطرة على تصوراتنا الفيزيائية لأنها فيزياء الحسّ المشترك فكذلك يسيطر المنطق والجدل الأرسطيان على تصوراتنا الخطابية لأنهما نظرية الحسّ المشترك في اللغة والخطاب.

وعلى الجملة، فإن المصادرة التي نقيم عليها هذا التحليل أن الخطاب بكل وجوهه محاولات للإلزام بنتيجة، وأنه يتعيّن على تحليل الخطاب أن لا يجعل مطلبه الحكم على قيمة النتيجة بل بيان أن كل إلزام ليس إلا اختيارا بين مجموعة اختيارات ممكنة، وأن قوة الإلزام ليست ذاتية ولا مستندة إلى الواقع المباشر والواقع الخام، إذ الخطاب ليس مضمونا مطروحا على نظر المتلقي وحججا منفصلة لإقناعه به بل استراتيجية علية معقّدة لدفع المتلقي إلى الانخراط في شبكة العلاقات المؤسسة بين الوعي واللغة والعالم الخارجي.

أن محاولة كل طرف التسلّط على الآخر بقوة الخطاب [6] تفترض استناد كل خطاب إلى قـوة (أو سلطة) خارجه هي المرجع «الموضوعي» لحمل الخصم على الإذعان وتحقيق غاية الجدل وهي الافحام. وضمن هذه السلطة الخارجية التي يسعى المجادل إلى فرضها مرجعا للاحتكام ينبغي تصنيف ظواهر خطابية عديدة عرفت منذ القديم لكنها ظلّت في المصنفات مشتّتة بين أبواب عدّة لأن التصنيف كان قائما على محاولة حصر التقنيات الحجاجية بدل دراسة الأوضاع الاستدلالية. فحجّة السلطة كما يعرّفها برلمان ليست إلا حالة من حالات عديدة تتجسّد في صورها السّلطة المرجعيّة للجدل خاصة وللخطاب عامّة. فكلّ ما يسعى المجادل إلى أن يجعله مرجعا للاحتكام هو سلطة مرجعية. ففي هذا الباب يمكن تصنيف «الجمهور» إذا ما كان مرجعا للحسم في جدل بين خطيبين أو رجلي

---

(6) تعريفنا الجدل أنه تسلّط بقوّة الخطاب هو نصف التعريف السينوي الوارد في «الشّفاء». وقد حاول الفيلسوف الإسلامي أن يكون من هذا الاثر وفيّا للمشائية، لكنه لاحظ وهو يعرض آراء المعلّم الأول حول الجدل والخطابة انها آراء ليست ذات قيمة مطلقة. إلا أنّ غياب الحسّ التاريخي لديه دفعه إلى تفسير ذلك تفسيرا آخر. ولعلنا لا نجازف إذا افترضنا انه قد شعر بالاشكال لكنّ غياب الحسّ التاريخي لديه قد حال بينه وتجديد النظرة في قضية الجدل. ولعلنا لا نجازف أيضا إذا افترضنا ان هذا الشعور بالحيرة هو الذي دفعه إلى إسقاط موضوعي الجدل والخطابة من مؤلّفه المتأخّر «الاشارات والتنبيهات».

إن التأمّل في أنواع المخاطبات التي يعرضها، متابعا أرسطو، يؤكد أن تعريفاته لها متداخلة، بل متعسّفة متناقضة أحيانا. ولا يرجع ذلك إلى مجرّد العسر الذي لقيه في التعامل مع المتن الارسطي، وهو الذي لم يحظ بترجمات سليمة ولا كان ملمّا بالإغريقية، بل السبب الأهم أنه كان ينظر إلى المخاطبات بعينين-عين إغريقية وعين إسلامية، والاختلاف الحضاري غيّب عنه العلاقة بين المعطيات الأرسطية حول الجدل والخطابة والممارسة الإغريقية للسياسة والقضاء وتوزيع الملكية، وهي الممارسة التي تؤطر تلك المعطيات. لذلك اضطربت تعريفاته للمخاطبات حتى لجأ إلى الإشتقاق اللغوي لتأكيد رأي أرسطو أن المناظرة غير الجدل («واسم المناظرة مشتق من النظر، والنظر لا يدل على غلبة أو معاندة بوجه ...») وفي هذا الموضع يقدّم تعريفه للجدل: «وإما الجدل فإنه يدل على تسلط بقوّة الخطاب في الإلزام، مع فضل قوّة وحيلة». وإذا كان أرسطو لم يفكر في الإشتقاق العربي عندما ميز المناظرة عن الجدل فإن ابن سينا ناقض نفسه عندما أقرّ أن المناظرة في عصره (أي حضارته) هي عين الجدل ثم تمسّك بالتعريف الأرسطي للجدل الذي يميّز هذا عن المناظرة.

راجع ابن سينا، الشّفاء، ج 6، ، الجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1965 ص 15 و ما بعدها

سياسة متنافسين، وكذلك كلمة الشرف أو الشهادة التي يدلي بها شخص إذا ما اعتبرت مرجعا لحسم قضيّة، وكذلك النموذج السلوكي إذا ما ارتقى إلى درجة المرجع جزئيا (مرجعية الآباء المؤسسين للولايات المتحدة بحسب الدستور الأمريكي مثلا) أو كليّا (مرجعية الأنبياء والمرسلين في المجتمعات الدينية مثلا) وكذلك النص المؤسس الذي يمثّل سلطة غير مشخّصة (الكتب المقدّسة، الدساتير ...)، وكذلك بعض ما اعتبر قديما مقدمات قياسية غير يقينية [7] أو ما يعتبر في الاختصاصات العلمية ملزما لمن أراد الانتماء إلى أهل الاختصاص، مثل المناهج والمصطلحات، فهي سلطة مرجعية إلى أن يعاد النظر فيها.

والسلطة المرجعية بهذا المعنى ركن ثابت في الجدل والتواصل، ولا يشذّ التواصل اليومي عن القاعدة فالمرجع فيه هو المعاينة العفوية أو التقدّم في السنّ أو الرتبة الاجتماعية الخ. وهي كلّها «مشبّهات» بالمصطلح السينوي لكنّ سلطتها نافذة، وأبرز مثال لذلك في المجتمعات الحديثة الإدارة حيث تتحدّد سلطة القول بالرتبة الإدارية للقائل وليس بمضمون القول وطرق استدلاله.

وقد تتفرّع السلطة المرجعيّة في الخطاب إلى سلط فرعيّة تخضع في الغالب إلى تنظيم هرمي، وقد يكون هذا الترتيب صلبا أو رخوا. فمن أمثلة السلطة المرجعية المرتبة ترتيبا هرميا صلبا «الأدلّة» المعروفة في أصول الفقه (بالترتيب : القرآن، السنة، الاجماع، القياس) أو مراجع السنة (البخاري، مسلم، الخ) أو طبقات المسلمين (المهاجرين / الأنصار، السابقون / اللاّحقون، الصحابة / التابعون، الخ). فهذه كلها وجوه من سلطة مرجعية تشكّلت تاريخيّا وترتّبت في فضاء معيّن وأصبحت ملزمة

(7) مبادىء القياسات في الفلسفة القديمة اربعة عشر: مخيلات، محسوسات، مجربات، متواترات، أوليات، فطريات، وهميات، مشهورات في بادىء الراي، مظنونات.
وقد أهمل المنطق القديم والمشائية المدرسية دراسة المقدمات القياسيّة «غير اليقينيّة» مع أنها تكتسب عمليّا سلطة مرجعيّة حاسمة في كثير من الأوضاع الجدالية والخطابيّة.

في حدود ذلك التاريخ وذلك الفضاء إلى أن تحدث هزّات اجتماعيّة وثقافيّة تدعو إلى مراجعتها.

ففي وضع مستقرّ، يستمدّ الخطاب قوته من سلطته المرجعيّة، فلا يثير جدلا إذا ما كانت المسألة قد اخذت موقعا واضحا في الخطاب السائد، وذاك كان شأن «المرأة» (أي الخطاب حول المرأة) في الثقافة التقليدية. وليس المقصود بهذه كل الثقافة الاسلامية بل الثقافة التي سادت منذ نهاية «التسييج التيولوجي» للعقل الاسلامي، أي منذ تقنين السلطة المرجعية بصفة نهائية وحاسمة. لكن المعطيات الجديدة التي فرضت على العقل الاسلامي في عصر «النهضة» دفعت إلى تحوّل «المرأة» موضوعا للجدل لأن سلطة مرجعية جديدة هي «المدنية» أصبحت تنافس السلطة المرجعية السائدة. حينئذ تحوّل الخاطب مجادلا، فإما أن يخضع إلى السلطة المرجعية السائدة وترتيبها الصلب، أو يخضع لها معيدا ترتيبها، أو يواجهها بسلطة جديدة، الخ. وفي كل الحالات يخرج الخطاب من حالة الاستقرار إلى حالة تموّج وتتلاطم في صلبه استراتيجيات عدّة تحاول إعادة صياغته عبر إعادة تشكيل سلطته المرجعيّة.

إنّ التاريخ التقليدي للأفكار لا يرى في هذا الوضع المعقد إلاّ إمكانيتين :

أ) خطاب قديم = مضمون قديم + سلطة مرجعية قديمة
ب) خطاب جديد = مضمون جديد + سلطة مرجعية جديدة

وهذا الاختزال مضلّل لأنه يغفل إمكانيتين أخرتين :

ج) خطاب X = مضمون جديد + سلطة مرجعية قديمة
د) خطاب XX = مضمون قديم + سلطة مرجعية جديدة

إنّ هذا التوزيع الرباعي للإمكانيات يشهد على تعقد الظواهر الخطابية ويقوم دليلا على أنّ تحليل المضمون لا يغني عن تحليل الخطاب. والصورة التي يختزل فيها التاريخ التقليدي للأفكار الجدل حول المرأة هي

صورة سطحية لأنها تتناول القضية من زاوية المضمون وليس من زاوية الخطاب كما لا تهتمّ بتحديد «السلطة المرجعيّة» للخطاب السائد.

لنحاول إذن تقديم ملامح صورة تنطلق من تحليل السلطة المرجعية للخطاب وتتجسّد بنماذج من نصوص الجادلات الحديثة حول المرأة.

2 ـ الدرجة الصفر من الجدل : السلطة المرجعية المستقرّة

تؤكّد المعطيات التاريخية المتوفّرة حاليّا انّ «المرأة» لم تتحوّل موضوعا للجدل في الثقافة العربية إلا بحكم الاحتكاك بالحضارة الأوروبية في فترة شهدت فيها هذه الحضارة بدورها جدلا صاخبا حول الموضوع ذاته. لكن التحوّل إلى درجة الجدل لم يحدث دفعة واحدة بل تدرّج من غياب الحديث حول المرأة إلى نشأة خطاب مستقل موضوعه المرأة إلى تحوّل هذا الخطاب من طور «التوضيح» و«الردّ على الأسئلة» إلى طور المجادلة والمناضلة.

والواقع أنه لا يمكن أن نحكم على خطاب بأنه تحوّل جدلا إلا إذا أثبتنا أنه خرج من الاستعمال العادي للمباني إلى استعمال جدالي. لكن تطرح ههنا مشكلة كبرى : ما الاستعمال العادي ؟ هل يمكن أن نحدّد في ألفاظ أو في صور أو في تراكيب لائحة الاستعمالات العادية ولائحة الاستعمالات غير العادية ؟

قد تتجه المقاربة السكونية للجدل إلى اعتبار ذلك ممكنا، بأن تجعل «العدول» إطارا عاما تصنف فيه الظواهر الجدالية الجزئية [8]. لكن ذلك لا يقبل التطبيق إلا في حالات محدودة يكون فيها الاستعمال اللغوي مقنّنا موحّد النّمط، وهذا وضع شبه مثالي. لذلك نقترح مفهوما إجرائيا هو

---

(8) يقول برلمان مثلا : «بصفة عامة، نتفطّن لوجود نيّة حجاجيّة بفضل إشارة يمثّلها استعمال معدول به عن اللغة العادية ...» المرجع المذكور، ص201. راجع الانتقادات الحديثة لمفهوم العدول في :

O. Ducrot et J.M. Schaeffer, Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Seuil, 1995. p. 187.

«الدرجة الصفر من الجدل» لأن الغالب في الأوضاع الجدالية إنها لا تنشأ عن فراغ. فالناس لا يتجادلون حول مواضيع يختلقونها لخطة الجدل بل حول مواضيع خاضعة إلى التوزيع المعرفي السائد في وضع حضاري معيّن. وكل جدل هو محاولة لإعادة ترتيب ذلك التوزيع تقابلها محاولة مضادة للمحافظة عليه. والمقياس المعتمد للتمييز بين العادي والجدالي ليس العدول اللغوي أو الأسلوبي بل العدول عن التوزيع المعرفي القائم. ففي المجادلة موضوع هذه الدراسة كيف يمكن التمييز بين «الاستعمال العادي» و«العدول» عندما يتعلق الأمر بكلمة «المرأة» ؟ هل من سبيل إلى تحديد استعمال «عادي» للكلمة يمكّن من التفطّن إلى النوايا الجدالية في استعمال الكلمة لدى طرف مجادل ؟

فبدل البحث عن «لغة عادية» في المطلق أو في المعاجم يجدر التساؤل ما هو القطاع المعرفي السائد (في بداية القرن العشرين) الذي كان يقنّن الحديث عن «المرأة» من زاوية وضعها الاجتماعي ؟ هذا سؤال يمكن الجواب عنه بموضوعية لأنّ الدراسة التاريخية للوضع المعرفي السائد تؤكد أن هذا القطاع هو الفقه. فالسلطة المرجعية لخطاب «عادي» حول «المرأة» (أو : السلطة المرجعية المستقرّة) ينبغي تحديدها من خلال ذلك القطاع بالذات، عكس التاريخ التقليدي للأفكار الذي يحدّدها عادة بالقرآن، متغافلا أن العلاقة بالنصّ المؤسّس لم تكن مباشرة بل بواسطة شبكة خطابية معقّدة («العلوم الشرعية»)، وأن الانتقال من الفقه إلى القرآن مثّل، كما سنبيّن، لحظة من لحظات الانتقال من خطاب مستقرّ إلى خطاب مجادل.

ويجدر التنبيه إلى أننا لا نقصد بـ«الدرجة الصفر من الجدل» وضع اتّفاق مطلق، فالاتفاق هو دائما معطى تاريخي محدّد بالزمان والمكان. بل نقول إنّ «الدرجة الصفر من الجدل» هي حاصلة جدل قد ضمر ونضب. يبدو مثلا أن بعض الفقهاء قد دافعوا قديما عن مواقف أكثر انفتاحا بشأن المرأة، مثل أبي حنيفة (ت 150 هـ) والطبري (ت 310 هـ) وابن رشد (ت 595 هـ)، ولربّما حدثت مجادلات بين المذاهب في هذا الأمر، لكن ذاك جدل قد انتهى، وفي كتب الفقه المعتمدة في المرحلة التي

بدأ فيها الجدل الحديث حول المرأة لا نجد لتلك المواقف أثرا فقد قبرت وطويت معها حجج أصحابها. إن خطابا ما قد استقرّ (مرحليا) بسبب غياب المعارض وهذا الخطاب يمثّل الدرجة الصفر من الجدل ومنه نقيس العدول إلى الاستعمال الجدالي [9]

مثالا للخطاب ذي السلطة المرجعية المستقرّة نقدّم نصّا من نصوص الجدل الحديث حول المرأة هو «الاكتراث» في حقوق الإناث «للفقيه محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري، وقد نشر سنة 1313/ 1895 [10].

يعتبر الكاتب نصّه دفاعا عن حقوق المرأة، وقد لا يستقبل القارئ الحديث هذا الادعاء إلا بالتعجّب أو الاستهزاء لما تبدو له تلك «الحقوق» بسيطة، لكن هذه قراءة انطباعية لا تاريخية ومحاكمة موقف بموقف وانخراط في الجدل. أما القراءة التي ننشد فهي التي تكشف عن منطق الخطاب وتوجّه النقد إلى الآليات المنتجة له وليس فقط إلى نتائجه التي لا تمثّل منه إلاّ السّطح. فهي تسعى إلى ممارسة نقد علمي وليس نقدا جداليا.

والمنطلق هو تحديد السلطة المرجعية للخطاب، فهي التي توجّه منطق الخطاب كلّه. وبدون تحديدها ينغلق النصّ عن القراءة بالمعنى الذي أبرزنا.

لنقرأ مثلا المقطع التالي المتعلق بالكفاءة بين الزوج والزوجة: "الكفاءة تكون في ستّ : نسب وحريّة واسلام وديانة ومال وحرفة، ثم القدرة

---

(9) من هنا يتّضح ايضا أن الكلمات التي يمكن أن تكون موضوعا للاختلاف والجدل لا تقبل معنى «عاديا» ومعاني معدولا بها. فالمعنى «العادي» هو معنى مستقرّ مؤقتا وهو في الغالب «معنى بالغلبة»، اي انه استقرّ لتغلّب احد أفراد الجدل واحتكاره القول في المسألة. ومنذ اللحظة التي يبرز فيها معارض ذو شأن للمعنى بالغلبة ينتفي استقرار الإستعمال وتصبح الكلمة موضوعا للجدل، يستوي بعد ذلك أن يستعملها المعارض في معنى جديد أو يستعملها المحافظ في المعنى القديم، لأن التغيّر هو الوضع الجدلي برمّته.

راجع صياغتنا لمفهوم «المعنى بالغلبة» في : الحدّاد، ثالوث الإصلاح.... مرجع مذكور.

(10) مطبعة فونتانة، 98 ص.

اخترنا هذا النصّ خاصة لقلّة تأثره بالاسلوب «الحديث» في الكتابة ووفائه للطريقة الفقهيّة في عرض المسائل. نورد لاحقا أرقام الصفحات في المتن ذاته.

على الجماع شرط الكفاءة كالقدرة على المهر والنفقة حتى إن المرأة إذا وجدت زوجها مجبوبا فرّق الحاكم بطلبها بينهما في الحالّ» (ص30).

يبرز الخطاب في شكل مطلق إذ المخاطب ليس القائل / الكاتب بل المجموع المجرّد لفقهاء المذهب الحنفي الذين يمثّلون مرجع الفتوى أي السلطة المرجعية للخطاب الفقهي، وهو قائم على منطق نظرية العقود، أي اعتبار مجموع المعاملات عقودا بين أطراف تتحدّد بموجبها شروط وواجبات وحقوق، فالكفاءة شرط من هذه الشروط، واعتبارا إلى أنّ الخطاب في طور الاستقرار فإنّ الشروط المحدّدة تقدّم على أنّها صالحة بقطع النظر عن الإطار الاجتماعي لتشكّل الخطاب أو تنزّله، لذلك تظل الحرية بين شروط الكفاءة مع أنّ العبودية قد ألغيت، فالخطاب ليس انعكاسا آليا للمجتمع وتطوّراته.

لكنّ المسألة الأهمّ هي اعتبار «القدرة على الجماع» من شروط الكفاءة مع أنها لا تدخل في الحالات الستّ التي عدّدها وإذا أضيفت إليها أصبح العدد سبعا. إنّ التحليل الجهري لهذا المقطع يكشف وجود ثغرة هي أنّ الحالات المعدودة لا تطابق العدد المعروض، وتفسير ذلك أنها أثر تدخّل يقوم به القائل / الكاتب متأثرا بسياق القول/ الكتابة ليجعل الخطاب المطلق في صالح المرأة. ذلك أنّ الفقه الحنفي بالشكل الذي استقرّ عليه في العصور الأخيرة لا يجعل القدرة على الجماع شرطا للكفاءة لكنه يعتبر فعلا أنّ الجبّ (أي قطع عضو التناسل) يقتضي فسخ عقد النكاح. «ولولا أنّ الجبّ والعنة والخصاء تتنافى معها الزوجيّة، لأن المجبوب والعنين والخصيّ كالمرأة، والمرأة لا تتزوّج المرأة، لولا ذلك لما جاز طلب فسخ عقد الزواج بحال»[11]. والفارق دقيق بين الموقفين لكنه مهمّ لفهم المنطق العام للخطاب. فالنكاح في الخطاب الفقهي «عقد يفيد ملك المتعة قصدا» ومعنى ملك المتعة اختصاص الرجل ببضع المرأة وسائر بدنها من حيث

(11) الجزيري (عبد الرحمان)، كتاب الفقه عن المذاهب الأربعة، بيروت، 1417/1996، ج 4 ، ص 158.

التلذّذ [12]. فالتلذّذ هو حقّ الرجل، وفسخ عقد زواج من مجبوب الدافع إليه في الأصل خروج المجبوب من دائرة الرجال وليس مراعاة حقّ المرأة في التلذّذ، فسبب بطلان النكاح أنه لم يقع بين رجل وامرأة. فإذا أضاف الكاتب القدرة على الجماع إلى شروط الكفاءة فكأنه يحوّل «التلذّذ» حقّا للرجل والمرأة في آن فيكون ذلك للمساواة وجها.

والحاصل أن السلطة المرجعية ظلّت مستقرّة، وهي الفقه أي المجموعة المجرّدة لفقهاء الحنفية والحاصل التراثي لنصوصهم. وقولنا «مجموعة مجرّدة» هو إشارة إلى أنّ الآراء المعروضة ليست نتيجة اتفاق بل نتيجة مسار انتقائي يؤدّي إلى تنظيم هرمي للسلطة المرجعية يلغي التنظيمات الفرعية الموازية ويقيم سلسلة إسناد تأويلية تكون الممثّل المجرّد للمجموع. وتمتدّ هذه السلسلة في الفقه الحنفي من «كتب ظاهر الرواية»، وهي الكتب التي سجّل فيها محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) ما سمعه عن أبي يوسف (ت 182 هـ) عن أبي حنيفة إلى المراجع الأربعة المعتمدة لدى الحنفيّة : «المختصر» للقدوري (ت 428 هـ) و«وقاية الرواية» لصدر الشريعة (ت 673 هـ) و«المختار» للموصلي (ت 683 هـ) وكنز الدقائق للنّسفي (ت 710 هـ)، ثم شروح هذه المراجع ثم الهوامش على الشّروح ثم التعليقات على الهوامش الخ.

أما الموقف الذي يقدّمه الكاتب فهو غاية ما يمكن أن يبلغه الخطاب الفقهي في هذه القضيّة دون أن ينسف منطقة الداخلي وتضطرب سلطته المرجعيّة.

وكي نتبيّن بوضوح أكبر الفارق بين موقف الكاتب وموقف المخاطب، الأول بصفته تفاعلا مباشرا بين الفرد والمجتمع، والثاني تفاعلا بواسطة خطاب نسقيّ مغلق، نعرض للتحليل المقطع التالي المتعلّق بالطّلاق :

«أعلم أنّ الطلاق ليس واجبا ولا مندوبا وإنما أباحه الله تعالى رحمة بعباده لكن عند الضرورة فقط (...) فلا ينبغي أن تجعل العصمة التي

(12) المرجع السابق، ص 5.

بأيدي الرجال العوبة بحيث يطلّق الواحد منهم امرأته كيف شاء ومتى أراد وكأنما خلق الله تعالى النساء لهم بمثابة المتاع والحيوان. ولكن لا يمكن سدّ هذا الباب ولا التضييق فيه» (ص57)

يتكوّن هذا المقطع من ثلاث وحدات، تبدأ الأولى بـ «اعلم» وهي وحدة تقريرية. فالفقه الحنفي يضيّق أسباب انفصام عقد الزوجية إلى أقصى حدّ لكنّه، مثل كلّ المذاهب، يجعل الطلاق في يد الرجل دون المرأة [13]. وتبدأ الثانية بـ «لا ينبغي» وهي وحدة انشائية تسجّل الواقع فعلا في المجتمع وتعكس وعي الكاتب بالهوة بين الخطاب والواقع وتكشف رغبة مكبوتة في أن يتغيّر الوضع. فالذات الكاتبة تنفصل لحظة عن الخاطب المتعالي بفعل التمزّق بين الخطاب والواقع. وتبدأ الثالثة بـ «ولكن» وهي وحدة استدراكية : تنصهر الذات الكاتبة مجدّدا في الخطاب لأن ضغط الواقع (أو بالأحرى، الشعور بضغط الواقع) لم يصبح بالقوّة التي تهدّد استقرار الخطاب، إذ أنّ سدّ الباب والتضييق فيه يعني انتهاك ثابت في الخطاب الفقهي حول المرأة هو إفراد الرجل بالعصمة. فكان لا بدّ من التضحية بالرغبة في التغيير في سبيل المحافظة على استقرار الخطاب. لذلك استدركت الذات موقفها المتطلّع إلى التغيير لتلتحم مجدّدا بالسلطة المرجعية المطلقة التي يمثّلها المجموع المجرّد للفقهاء.

مثال اخير نعرضه في هذا الإطار هو ما يرد حول النفقة :

«يجب عليه (= الزوج) أيضا آلات البيت وأدواته وما تنظّف به الزوجة وتزيل الوسخ كالمشط والدّهن والصابون وما تقطع به السهوكة والصنان من الطيب وما تغسل به ثيابها وبدنها من الماء، أما الخضاب

(13) فارق بين الطلاق الذي يرتبط برغبة الرجل وحده وفسخ عقد الزوجيّة وهو حكم تطلبه المرأة من القاضي في حالات محدودة، فليس هو طلاقا بل إبطال لعقد الزوجية لسقوط بعض شروطه، كما رأينا اعلاه في حالة المجبوب والخصيّ. كذلك يميّز الخطاب الفقهي بين الطلاق والخلع، والثاني يفتح للمرأة مسالك الخروج من عصمة الرجل بشروط مختلفة فيها بين المذاهب.

والكحل والدواء وأجرة الطبيب والفاكهة والقهوة فلا يلزمه بل هو على اختياره. وأما أجرة القابلة فالراجح أنها على الزوج لأن نفعه معظمه يعود إلى ولده (ص37 - 38).

يرتّب المقطع عناصره موزّعة مراتب ثلاثا : الواجب/غير الواجب/ المختلف فيه المرجّح وجوبه. تمثّل هذه العناصر مجموعة «حقوق» للمرأة لا تحصل عليها بنفسها (لأنها لا تشتغل) ولا بإرادة اعتباطية من الزوج بل تحصل عليها بحكم «الشرع»، فهي حقوق بمقتضى العقد الشرعي للزواج. ولو كان توزيع العناصر خاضعا لمجرّد البداهة لما كان الطبيب مقدّما على أجرة الطبيب، فلا يفهم هذا المنطق المقلوب إلا إذا ربط بالتعريف الذي أوردناه سابقا لعقد الزواج. إذ «حقّ» المرأة لا يكون واجبا على الرجل إلاّ بالمقابل الذي هو غاية العقد وهو التمتّع. فالرجل ينفق على زوجته فيما يتمتّع به فليس الضروري ضروريا ولا الكمالي كماليا بالنظر إلى الزوجة بل يكون ذا أو ذاك بالنظر إلى المتعة. من هنا كان الطيب مقدّما على أجرة الطبيب. كذلك ليس وجود القابلة ضروريا إذ لا نفع فيه للزوج. لكن لما كان النفع فيه للولد الذي هو متعة للزوج - فينسب إليه دون أمه (لاحظ : «إلى ولده») -، استوجب الانفاق على باب الترجيح دون القطع لأنه انتفاع بواسطة. فيتضح أن تمييز الضروري من الكمالي والواجب من غير الواجب لا يخضع لمنطق البداهة بل لمنطق الخطاب. والخطاب نسق صارم من التعريفات المترتبة عنها الأحكام المعروضة. فالسلطة المرجعية ليست العقل أو البداهة أو بادئ الرأي أو شعور الكاتب أو ضغط الواقع بل نظام الخطاب الفقهي الذي لا يمكن أن يتّسع إلى أكثر من تلك «الحقوق».

II - الشريعة والمجتمع : السلطة المرجعية المهتزة

1) البنية الكليّة ومجموع الأجزاء

«رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرّفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أنّ بين الزوج

والزوجة شيئا آخر غير التمتّع بقضاء الشهوة الجسدانية (...) وقد رأيت في القرآن الشريف كلاما ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفا له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن جاءت بأحسن منه. قال تعالى : «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة» الروم، آية 21»[14].

يختزل هذا المقطع التحوّل الرئيسي الذي شهده الخطاب الاسلامي حول المرأة. إنّ كتاب «تحرير المرأة» (1899) لقاسم أمين يستمدّ قيمته لا فقط من كونه يدافع عن مواقف متفتحة (وقد سبقه إلى بعضها مصلحون آخرون مثل الطهطاوي والشدياق) بل خاصّة إنه يمثّل لحظة انقلاب السلطة المرجعية للخطاب وذلك بالتخلي عن الثابت المرجعي للخطاب السائد وهو التعريف الفقهي للزواج المترتبة عنه الأحكام القديمة ثم مواجهته بسلطة مرجعية أخرى هي القرآن مقروءا خارج الشبكة التأويلية السائدة («العلوم الشرعية») وداخل شبكة جديدة هي «شرائع الامم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن».

لم يكن القرآن ولا المدنية غائبين في خطاب الفقيه. لكن القرآن كان يوظّف لتدعيم أحكام الفقه وليس العكس لأنّ الدلالة القرآنية مقنّنة ومحوطة بسياج تأويلي هو العلم الشرعي. أما التمدّن فليس شيئا آخر غير هذا العلم الشرعي أيضا. لذلك يصف في موضع خشونة بعض سلوك المرأة ثم يقول : «وسبب ذلك كله هو جهلهنّ وجهل أزواجهنّ بعلم الدين المرادف للفظة التمدّن عند غيرنا» (ص64). فالسلطة المرجعية المستقرّة تنعكس في معادلة مطمئنة : فقه = قرآن = تمدّن. من هنا كان الاصلاح المنشود إصلاحا سلفيّا بالمعنى الحرفي، يقول : «إنّنا لو سلكنا في كلّ أمر سبيل ديننا الكفيل بتشييد بناء النظام الانساني وحفظ الحقوق وسعادة الدارين كسلفنا الصالح (...) لما وصلنا إلى هاته الحالة السيئة»

(14) تحرير المرأة ضمن : الاعمال الكاملة لقاسم أمين، تحقيق محمّد عمارة. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1976، ج2، ص 83 - 84. نورد لاحقا أرقام الصفحات في المتن ذاته.

(ص 65). أما قاسم أمين فهو يستعمل في ظاهر الخطاب نفس العناصر كما سنرى، لكنه يقيم بينها علاقات جديدة، فقد رأينا مثلا، في قضية الزواج، كيف انتقل من تعريف فقهي إلى تعريف قرآني. كذلك الأمر في الطلاق إذ يبدأ بالتقرير التالي : «إن من أجال النظر في نصوص الكتاب العزيز ولما اشتمل عليه من الآيات المقرّرة للطلاق وأحكامه يشعر بالنعم التي أفاضها الله على المسلمين ...». أمّا «المطلع على كتب الفقه (...) يرى أنّ الفقهاء من اتباع الأئمة قد توسّعوا في أمر الطلاق ولم تطرد طريقتهم على وتيرة واحدة في تطبيق الأحكام على الوقائع ...» (2 : 96 و98).

القرآن في مواجهة الفقه، هذه هي استراتيجية الخطاب الجديد حول المرأة. لكن يجدر أن ننبّه هنا إلى مسألتين :

الأولى، من الأخطاء الشائعة في التاريخ التقليدي للأفكار اختزاله هذا الوضع في وسم موقف أمين بالاجتهاد والرجوع إلى الدين الصحيح، مقابل وصف الموقف الفقهي بالانغلاق والتقليد. والخطأ هنا أن مؤرّخ الأفكار غير مؤهّل بصفته تلك أن يفتي في الآراء أيّها أقرب إلى الدين، بل تتمثّل مهمّته في تحليل التجليات الموضوعية للظاهرة الدينية فهي وحدها التي يمكن التأريخ لها. فعبارات «الدين الصحيح»، «الاجتهاد»، «التقليد» الخ هي عبارات دينيّة لا معنى لها في تاريخ الأفكار أو تحليل الخطاب، لأنها لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه.

الثانية، إن الفقه لا يغيب عن خطاب أمين (كما أن القرآن لم يكن غائبا في خطاب الفقيه)، فالمسألة ليست رجوعا إلى الأصل ولا انتقالا من الفقه إلى القرآن بل اهتزاز للسلطة المرجعية في الخطاب حول المرأة. معنى ذلك أن الفقه يظل عنصرا حاضرا في الخطاب لكنه يخضع لعلاقة ترتيبية جديدة. فإذا كان الفقه، سلطة مرجعية في الخطاب السابق، نسقا هرميّا صارم التنظيم، حتى رأينا الفقيه يعاين آفات الطلاق في الواقع لكنه يكتب : «ولكن لا يمكن سدّ هذا الباب ولا التضييق فيه» (راجع أعلاه). فإنه

يتحوّل في خطاب أمين عناصر مفكّكة يمكن إعادة ترتيبها في الخطاب بشكل يسمح «بسدّ الباب والتضييق فيه»، وسبيل ذلك منهج الانتقاء الذي يحقّق مكسبين :

أ - انتقاء الأحكام الفقهية التي تؤكّد غرض الجادل وإلغاء الأخرى التي ترد بعكس ذلك الغرض. لذلك نجد في «تحرير المرأة» كثيرا من الاستشهادات بأقوال الفقهاء ولكن في المسائل التي تدعّم رأي الكاتب. فالفقه لم يعد خطابا بل مجموعة نصوص (أقوال) مفكّكة، والفقهاء لم يعودوا مجموعة مجرّدة بل ذواتا مشخصة هي زيد وعمرو. كذلك يضطرب ترتيب المواقف الفقهية، أي السلطات المرجعية، فقد يستشهد بالهامش دون الشرح أو الشرح دون المتن وقد يتقدم ابن عابدين على الزيلعي أو يرجّح ضعيف المذهب على مشهوره، الخ. ذلك أن الفقه لمّا فقد صفة السلطة المرجعية، متحوّلا نصوصا مفكّكة للاستشهاد، فقد أصبحت قيمة المنقول تتحدّد لا برتبة هذا في الخطاب الأصل (الفقه) بل بحاجة الخطاب الجديد إليه، أقصد الخطاب الجديد حول المرأة [15].

ب - يتمثّل المكسب الثاني، وهو استمرار منطقي للأوّل، في إلغاء التوزيع المذهبي أصلا. فلا يقتصر الأمر على التسوية بين الشرح والمتن والضعيف والمشهور بل تستوي أيضا المذاهب الفقهية، بل تستوي أقوال القائلين في المسألة وإن وردت خارج المذاهب أصلا. إن هذه الظاهرة التي يحسبها التاريخ التقليدي للأفكار وجها من «الاجتهاد» ليست إلاّ ظاهرة خطابية تخضع للقانون العام للتناص. فالنصّ المنتقل من سياقه الأصلي إلى سياق جديد يفقد علاقاته القديمة بالسياق. إن ابن خوجة وأمين كليهما حنفي المذهب، لكن مقطع «قال أبو حنيفة» (أو الزيلعي، أو ابن عابدين، الخ) في النصّ الأوّل تقرير حكم بينما هو في النص الثاني حكاية قول. فالمقطع الواحد يتّخذ دلالتين مختلفتين تماما بحسب وظيفته في الخطاب.

---

(15) بعض المقاطع تشهد لذلك بوضوح شديد مثل التالي: «قال الغزالي في التربية عبارة جميلة اشتهيت أن أوردها هنا...» (2 : 33) فالغزالي لا يستشهد به هنا لمكانته الفقهية بل لـ «جمال» القول و«شهرة» القائل.

ويتمثّل المكسب مهنا في الاستفادة من عناصر خطاب سائد لتشييد خطاب جديد، مع توسيع دائرة الاستفادة إلى أقصى الحدود. مثال ذلك أنّ أمين يلاحظ أنّ الفقه الحنفي يُمضي طلاق الهازل والخطئ والسكران فيقول : «ولكنا نحمد الله على أن في المذاهب الاسلامية الأخرى ما يخالف ذلك ويتفق مع أصول الشريعة ومصلحة العامة ويمكن لمريد الاصلاح أن يأخذ به فيقرّر بعدم صحّة الطلاق الذي يقع في تلك الأحوال (2 : 98). أو أنه يجد أصحاب المذاهب الأربعة يمضون الطلاق بالثلاث فيقول : «نصوص القرآن كلها تأبى تأويلهم»، وهذه معارضة للفقه بالقرآن، لكنه يعارضهم أيضا بالمذهب الجعفري (الشّيعي) الذي يعتبر ذلك الطلاق واحدا [16].

إنّ توسيع دائرة الخطاب الفقهي (من الفقه الحنفي إلى المذاهب الأربعة، من مذاهب السنة إلى مذاهب الشيعة، الخ) بعد إلغاء كل هرمية بين الخطابات المذهبية كما داخل خطاب المذهب الواحد هو توسعة لدائرة الانتقاء خدمة لأغراض الجدل وتدعيما لخطاب الأنا بعناصر مفكّكة من خطاب الآخر. فالعناصر مشتركة بين الخطابين، وترتيبها وتوظيفها يحدّدان الكلّ، وهو ليس مجموع العناصر بل بنيتها العامة. بذلك يتميّز خطاب عن آخر. والسؤال المطروح هنا : ماهي المعادلة العامة التي تترجم هذه البنية في الخطاب الجديد الذي استفتحه أمين حول المرأة ؟

2 - المعنى بين محدّداته ومثبتاته

لقد ميّزنا بين السلطة المرجعية والاستشهاد، ففي ظاهر الخطاب تبدو الظاهرتان متداخلتين مترادفتين، وليس الأمر كذلك إلاّ إذا تبنينا منطق الخطاب ذاته وكان الخطاب في وضع استقرار. فالمعادلة المطمئنة التي استخرجناها من خطاب الفقيه (فقه = قرآن = تمدّن) لا تستقيم إلا بهذا الترتيب، لأنّ الفقه هو السلطة المرجعية، أي محدّد المعنى بينما

---

(16) الراجع أن الطلاق بالثلاثة كان يعد طلاقا واحدا إلى أن جعله الخليفة عمر بن الخطاب طلاقا بائنا فمضت المذاهب السنية على اجتهاده في حين رفضته المذاهب الشيعيّة.

العناصر الأخرى هي عناصر للاستشهاد، أي مثبتات المعنى [17]. وهي لا تثبّت المعنى إلاّ لكونه تحدّد مسبقا، ولا تصلح للاستشهاد إلا بأن يعاد بناؤها بحسب ذلك المعنى. فالفقيه لا يقرأ آيات الأحكام في القرآن إلاّ وقد تحدّدت مسبقا معانيها في ذهنه بحسب مذهبه الفقهي.

أمّا القول إنّ «علم الدين» «مرادف للفظة التمدّن عند غيرنا» فهو يغني عن التعليق. فهذا ترادف لا يستقيم إلا بتأويل بعيد للتمدّن الأوروبي.

فإذا اتجهنا إلى الخطاب الجديد حول المرأة، كما يمثّله نص أمين «تحرير المرأة»، نطلب معادلة جديدة فإن المسلك يكون أكثر عسرا. ولا تأكد إلا لأمرين في هذا المسعى. الأول أن الخطاب الفقهي لم يعد السلطة المرجعية. الثاني أن بنية الخطاب لم تعد مطمئنة مستقرّة، لأنها لم تعد قائمة على متساويات. فغاية ما يمكن استنتاجه أننا أمام سلطة مرجعية مهتزّة، وإن سبب هذا الاهتزاز تنافس أكثر من مرجعية لاحتلال موقع السلطة في الخطاب. وأن عاقبة هذا الاهتزاز تداخل السلطات المرجعية بمراجع الاستشهاد وقيام علاقات معقّدة غير ثنائية التساوي ونقيضه (= أو ≠)، كما رأينا في علاقة القرآن بالفقه مثلا.

يجدر حينئذ أن ننهج منهجا آخر هو أن نستقرأ مجموع المراجع التي تسند المعنى، دون القطع أهي سلطات مرجعية أم مراجع استشهاد، لنوزّعها إلى أقطاب محدودة فنقيم المعادلة بين الأقطاب وليس بين العناصر. وبما أنّ الخطاب يتّجه إلى إرساء توازن جديد بين الوعي (الشرع) والمعاينة (المجتمع) يحلّ بديلا من الخطاب القديم القائم على توازن فقد القدرة على الاستمرار، فإن كل العناصر تتوزّع إلى قطبين : الشرع والمجتمع.

---

(17) يقابل ذلك تمييز القدامى بين الدليل و القرينة أو العلة و العلامة.

3 - ثنائية القطب

القطب 1 : الشرع / الوعي

لنتذكّر أنّ الخطاب القديم كان متوازنا لأنّ سلطته المرجعيّة كانت مستقرّة منظمة تنظيما صلبا. فكل عناصر «الشرع» من قرآن وحديث وشروح وحواشي وشخصيات ومذاهب الخ كانت تخضع لشبكة تأويلية محكمة البناء تشكّل الخطاب الفقهي (وخطاب «العلوم الشرعية» عموما). فإذا ما لوحظ تعارض مع الواقع فإنّ الحلّ لا يكون أبعد من الرجوع إلى ذلك الخطاب للتقيّد بأحكامه. أما إذا اتّسعت الهوّة واختلّ التوازن أصلا واهتزّت السلطة المرجعية فإنّ العناصر القديمة تتشكّل في بنية جديدة. وقد تعرّضنا إلى وضع الفقه الذي أصبح مرجع استشهاد قائما على منهج الانتقاء. كذلك يفصل الخطاب القرآني عن الخطاب الفقهي ويوصل بشبكة تأويلية أخرى. فهو يوصل مثلا بمجموع الشرائع السماوية انطلاقا من مصادرة أن جميعها متّفق على مساواة المرأة بالرجل («جاء في القصص الدينية المسطورة في الكتب السماوية ...» (2 : 26) أو يوصل بظاهرة التمدن التي تمثل مقياس التفوّق بين المجموعات البشرية («ولا أعلم أن شريعة من شرائع الامم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن جاءت بأحسن منه ...» (2 : 83). والأحاديث النبوية لم تعد تخضع بدورها إلى الانتقاء المذهبي بل ينتقي منها ما يخدم غرض المجادل. لذلك ترد في النص دون إشارة إلى مراجعتها ولا تقيّد بالترتيب الرسمي لتلك المراجع (البخاري، مسلم ...). وبالجملة، فإن العناصر المكونة لخطاب «الشرع» لما فقدت نظامها الاصلي أصبحت مرجعا للاستشهاد خاضعة لقدرة صاحب النص على انتقاء ما يخدم غرضه منها وإن لم يبلغ بها ترتيبا جديدا. لذلك سيكون يسيرا على الخصم ان يردّ على الخطاب الجديد بأن يعيد

نفس العناصر المنتقاة إلى سياق الخطاب القديم فيبطل قوتها المرجعية، ثم يعتمد بدوره منهج الانتقاء مطبّقا على المرجعية المنافسة (انظر لاحقا).

ولمّا كانت العناصر قد فقدت تشكّلها الأصلي دون أن تخضع لنظام جديد فإن القطب الذي يجمعها، أي «الشرع» يصبح خطابا منطلقه مصادرة على المطلوب. فإذا كان الخطاب القديم ينطلق من التعريف ليفرّع الأحكام المترتبة عنه، بحسب نظام المنطق التقليدي الذي قامت عليه العلوم الشرعية (انظر أعلاه تعريف الزواج وأحكامه مثلا) فإن الخطاب الجديد ينطلق من مصادرة لينتقي الشواهد عليها ويسمي تلك المصادرة «أصلا».

فإذا كان الخطاب القديم يقرّ أنّ من «أصول» الشرع احترام المرأة، فقد كان غرضه المحافظة على الوضع القائم، فهو يعتبره وضعا ناتجا بالأساس عن الشرع وإن انحرف عنه في بعض الجزئيات. أما عندما يعلن الخطاب الجديد : إن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة .... (2 : 15) فإنه يقلب الوضع بأن يجعل هذا التقرير مصادرة الانطلاق في الخطاب كلّه.

وإذا كان الخطاب القديم سلفيا لأنه ينشد إعادة اخضاع الواقع بكل جزئياته إلى الخطاب، فإن الجديد سلفيّ بمعنى آخر، إذ تتمثّل سلفيته في محاولة إخضاع الكثير من جزئيات الخطاب إلى الواقع، وذلك بقلب العلاقة بين الأصل المفترض والعناصر المكونة للخطاب فتكون هذه سندا لذاك.

إنّ المصادرة التي ذكرنا لا تحدث معارضة في ذاتها لكنها تصبح محلّ نزاع بالنظر إلى نتيجتها، وهي غاية تقريرها ومعنى بلاغها. وهذه النتيجة يمكن أن يختصرها مثلا المقطع التالي : إنّ الدين الاسلامي قد تحوّل اليوم عن أصوله الأولى وأن العلماء والفقهاء إلاّ قليلا ممن أثار الله قلوبهم

قد لعبوا به كما شاءت أهواؤهم (2 : 51)» : بهذا يتضح بيت القصيد ومن هنا يتأكد أن تلك المصادرة قد اتخذت دلالتين متناقضتين تماما بالانتقال من خطاب إلى آخر [16].

يلاحظ أيضا أن إعادة تمثّل «الشرع» لا تتمّ فقط بإعادة توظيف عناصره الداخلية ولكن أيضا تجديد العلاقات بخارجه. فالتقرير التالي : «سبق الشرع الاسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل...» (2 : 15) ينبغي أن يحلّل مثل التقرير السابق، إذ دلالته السطحية هي تفضيل الشرع الاسلامي على غيره من الشرائع من ناحية السبق، فهو بهذه الدلالة تواصل مع الخطاب القديم، لكنه بدلالته العميقة ضرب لشرعية المتسلطين بقوة ذلك الخطاب، لأن السبق في الماضي يفترض التفوق في الحاضر، ولما كانت المعاينة تثبت عكس ذلك ولا سبيل إلى اتهام الشرع نفسه، فإن الاتهام يوجه إلى الفقهاء بأنهم غيّروه. بذلك ينتزع منهم الخطاب الجديد شرعية الحديث باسم الشرع ويحوزها لا بصفته خطابا جديدا بل باعتباره عودة إلى «الأصل» والوضع الأوّل.

(16) يتميز الخطاب الإصلاحي عامة بميل شديد إلى تخريج "الأصول" كما يتجسّد ذلك من خلال عناوين كتب كثيرة. ويظن البعض أن هذا المسلك يمثّل اجتهادا جديدا أو يعبر عن نزعة عقلية. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من ناحية تحليل الخطاب فلا يمكن أن نعتبر هذه الأصول إلا مصادرات. وقد كان للافغاني وعبده الفضل في نشر هذه المنهجية الأصولية الجديدة. الأول بمجادلته للمادية في "رسالة الردّ على الدهريّين" حيث اعتبر أن الدين يقوم على ثلاثة أصول في العقائد هي شرف الإنسان وشرف الأمّة والإيمان بالغيب وثلاثة أصول في الأخلاق هي الحياء والأمانة والصدق. والثاني بمجادلته للعلمانية في كتاب «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» حيث وضع ثمانية أصول للإسلام قابل بها ستّة أصول للمسيحيّة ليستخلص أن الإسلام كان أكثر تقبّلا للعلم والمدنية من المسيحية. ولا يخفى من خلال هذين المثالين وغيرهما أن الأصول ليست إلا مصادرات اقتضاها الجدل. فإذا اعتبرنا الأمر من زاوية تحليل الخطاب اتضح أن هذا المسلك ليس أكثر تماسكا من المنهج القديم. وإذا نظرنا إليه من زاوية المواقف والمضامين فإننا نميل إلى هذا أو ذاك بحسب مطابقة الموقف لموقفنا ليس إلاّ. والواقع أن المعتزلة هم الذين حسموا المسألة حسما واضحا جريئا في القديم بأن اعتبروا الأصول غير مستخرجة من الشرع بل يقيمها العقل ثم يشهد لها الشرع ويؤوّل بحسبها.

العودة إلى الأصل هي قمّة التجذر في الحاضر. لأن الخطاب يكون ضعيف الاقناع لو قام على المعاينة وحدها. وليس موضع الاشكال المعاينة في ذاتها. فالفقيه قديما كان يعاين أيضا ويسجل الكثير من الظواهر التي تسينه في المجتمع. لكن المهم ليس موقف القائل بل وضع الخطاب. فعلى هذا المستوى، أي الخطاب، لا يمكن أن تقوم معاينة. لأنه خطاب تقرير بحت. أو بالأحرى إن الظاهرة تعاين لتوضع في احدى الخانات الخمس للخطاب الفقهي (الواجب، المندوب، المباح، المكروه، الحرام) لا أن تحل عنصرا في الخطاب قائما بذاته. وعليه، فإن الخطاب الجديد، من زاوية سلطته المرجعية، مخيّر بين أن يقيم المعاينة سلطة مرجعية فيضعف سلطته على مخاطبين أنظارهم مشدودة إلى النص دون الواقع. أو أن يقحم المعاينة عناصر مفككة تتجاور مع العناصر القديمة، وقد وقع تفكيكها بدورها، لتكون مثلها مجموعة من مراجع الاستشهاد. فليست المعاينة من الموقع الثاني إلا مضامين جديدة تحلّ في شكل قديم هو التقرير. لذلك قد ترد في شكل تقرير صريح («إن سلطان العادة أنفذ حكما ...») أو في شكل تعبير عن تجربة ذاتية («إنّي أكتب هذه السطور وذهني مفعم بالحوادث التي وردت لي بالتجربة وأخذت بمجمع خواطري ...») أو في شكل موهم بالموضوعية (إحصاءات الطلاق الواردة في آخر الكتاب). لكنها في كل الحالات لا تحوز قوة التقرير إلا بفضل موقعها العام في الخطاب وعلاقتها ببنيته العميقة. فإذا كان الخطاب القديم يعاين ليعاير ويقوّم، وإذا كان المتحدث باسم الخطاب القديم يعاين ليثبت تفوق الخطاب على الواقع، فإن الخطاب الجديد يعاين ليجعل المعاينة جزءا من السلطة المرجعية للخطاب، وليكرّس اهتزاز السلطة المرجعية القديمة بتوزيع عناصر الخطاب

على أكثر من قطب. مقابل الاقتراب من استقرار جديد لا يقوم على ترتيب العناصر في شبكة تأويلية جديدة بل ينشد استخدام كل العناصر المتاحة لتأكيد المصادرة المعروضة، تستوي في ذلك عناصر القطب الأول وعناصر القطب الثاني [19].

I - المدنية : السلطة المرجعية الجديدة

1 - التواصل والتمايز

علامة كون الخطاب في وضع استقرار وجود سلطة مرجعية مركزية تتفرع عنها أحيانا سلطات فرعية. أما إذا قام الخطاب على مصادرات تسندها مجموعة من العناصر المفككة تتوزّع على أكثر من قطب ولا تخضع لنظام مركزي ولا لترتيب هرمي، فهذه علامة اهتزاز السلطة المرجعية في خطاب دون احتلال أخرى محلّها. أو على الأقلّ دون التصريح بالسلطة الجديدة أو دون القدرة على إعادة النظام للخطاب.

على أن وضع الاهتزاز هو في ذاته مكسب للخطاب الجديد لأنه يؤشر لتحوّلات لصالحه، بل إنّ من صالح هذا الخطاب أن يمدّد هذا الوضع أطول فترة لكي لا يقطع جسور التواصل مع ممثّلي الخطاب القديم ومتقبّليه.

ذلك أن كل جدل يقوم على إحدى خطتين. إما التواصل وإما التمايز. فالتواصل خطة في الاقناع تجسّدها تقنيات شتى، مثل التقبّل الجزئي أو الكلي لمقدمات الخطاب الآخر واستعمال مفاهيمه ومصطلحاته

(19) طبّق طاهر الحدّاد هذه الإستراتيجية الخطابية بشكل أكثر استفزازا عندما قسم كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (1930) قسمين، أي أنه قابل «الشريعة» و«المجتمع». و لم يقتصر على نقل آراء القدامى بل عرض آراء فقهاء عصره. وبذلك كان أكثر جرأة في استعمال المعاينة لضرب السلطة المرجعية المستقرّة، بل إحلال المعاينة سلطة مرجعية مضادّة.

لاثبات عكس نتائجه، أو التغاضي عن مواطن الاختلاف وإبراز مواطن الاتفاق ليتحقّق التأثير في المخاطب، أو استعمال القوالب الجاهزة («الكليشهات») والحكم والأمثال لأنها تيسّر الوفاق، الخ. أمّا التمايز فتجسّده تقنيات أخرى مثل الهزء بالخصم، أو الطعن في شخصه (Argument ad hominem) أو تجهيله والتزامه بالتدليل على عكس القضيّة (Argument ad ignorentiam) أو الاحتجاج بإعلان المبدأ للتميّز عن الخصم، الخ ... .

فالتواصل والتمايز خياران يتجسّدان في تقنيات لا حصر لها. وإذا كانت كتب البلاغة، الغربية خاصة، قد اتجهت منذ القديم إلى استقراء هذه فإن سيطرة المقاربات السكونية للجدل قد جعلت تحليلها تجزينيا مختزلا. أن التقنيات لا دلالة لها في ذاتها بل تتأسّس دلالتها حسب موقعها في البنية العامة للخطاب والوضع المنتج للجدل. وقد أشرنا إلى المقطع التقريري «إن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة ... (أعلاه). فالجزء «سمحاء» في هذا المقطع هو إعلان تواصل، لكن ذلك لا ينفي تناقض النتيجتين كما أشرنا، إذ نفس التقرير يكون في صالح المساواة في الخطاب الجديد ودفاعا عن نقيضه في الخطاب القديم. والملاحظ عموما من استقراء «تحرير المرأة» لقاسم أمين أنه قائم على اختيار التواصل. ويتجسّد هذا الاختيار في تقنيات عديدة نشير إلى بعضها :

أ ـ **المزايدة الرمزية** : وهي مزايدة في القيمة الرمزية لرفع الاتهام باستنقاص القيمة الفعلية. وهي نوعان :

ـ المزايدة الوصفية، كما هو الشأن في المقطع السابق. وكما يلاحظ عموما من الاستعمال المكثف للنعوت بعد الألفاظ الدالة على المقدّسات («الشريعة السمحاء»، «الشرع الحنيف»، «الدين الطاهر»، «القرآن الشريف/العزيز»، الخ) ...

ـ المزايدة الانتمائية، وتتضح في استعمالات «شرعنا»، «أمتنا»، «هدي نبينا»، الخ ... كما تتضح في ازدواج دور «الأنا»، فهي قائل وموضوع

قول، ناقد ومنقود، أداة النقد وموضوعه : «وإنما مثلنا الآن مثل رجل يملك رأس مال عظيم فيدعه ... (2 : 21)»، بالغنا في نسيان أن الأولاد هم صناعة الوالدين وأن الأمهات لهن النصيب الأوفر... (2 : 31)».

ب - **الالتزام بالاتفاق** : يتمثّل في ابراز مواضع متّفق فيها داخل الجماعة لالتزام الخصم بالنتيجة تحقيقا لاستمرار الاتفاق. من أمثلته :

. التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة ... (2 : 14)».

= نحن نتفق في طلب النهضة / نهضة الأمة لا تتحقق إلاّ بالنهوض بالمرأة / إذن ينبغي أن نتفق في طلب النهوض بالمرأة.

- «لا يمكن أن يتصوّر أحد أن العادات (...) تكون في أمة جاهلة أو متوحشة مثل ما تكون في أمة متمدنة (2 : 12)».

= نحن نتفق في طلب التمدن / عادات الأمم المتمدنة تحترم المرأة / إذن ينبغي أن نتفق في احترام المرأة.

- «إنّ تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل (2 : 41)».

= نحن نتّفق في طلب العفّة / المرأة المتعلّمة أقرب إلى العفّة / إذن ينبغي أن نتفق في تعليم المرأة.

ج - **الالتزام بالاختلاف** : يتمثّل في تحقيق الاتفاق بين المجادل والجماعة بتأكيد الاختلاف مع مجموعة أخرى. من أمثلته :

- «إنّ الدين المسيحي لم يتعرض لوضع نظام يكفل حرية المرأة (2 : 15)».

= حرية المرأة ليست دعوة مسيحية / نحن لا نتّبع المسيحية / إذن نحن نساند حرية المرأة.

- «ليس في أحكام الديانة الاسلامية (...) ما يمكن أن ينسب إليه انحطاط المرأة (2 : 48)».

= انحطاط المرأة بدعة دخلت على الإسلام / نحن لا نتبع البدع / إذن نحن نقاوم انحطاط المرأة.

د - **التخفيف من أثر الجدل**، وهو منحى يبرز في عبارات كثيرة مثل «غاية ما أريد هو ...». «لست ممن يطمح في تحقيق آماله في وقت قريب». «فإن اخطأت فلي من حسن النيّة ما أرجو معه غفران سيئة خطاي». «إنّي أدعو كلّ محبّ للحقيقة أن يبحث معي». «لست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم فذلك غير ضروري». «ربّما يتوهّم ناظر إنّي أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة لكن الحقيقة غير ذلك». «إنّي لا أقصد رفع الحجاب الآن دفعة واحدة». «ولا نريد البحث في هذا الموضوع». الخ.

2 - القوّة / التأمّل / القابليّة

إنّ المقاربة السكونية للجدل تختزل هذا في الحجج وهذه في تقنيات عرضها. فكأنها تعتبر واضحة في ذاتها قضية ترجّح حجّة على أخرى مع أنّ الناس مختلفون دائما في تحديد القوي أو الضعيف من الحجج. وعلى افتراض تسليم البعض بضعف حجته فهو لن يسلّم ضرورة بصحّة نتائج خصمه بل يرجع ذلك إلى براعته في الجدل وقدرته على التمويه والاستدراج. وقديما اتّهم الغزالي الفلاسفة أنهم يوهمون الناس بقوّة مقولاتهم في الالهيات بتقديم الرياضيات والمنطقيات[20].

(20) «من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج قولهم: إنّ هذه الأمور الإلهية غامضة خفيّة، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكيّة، ولا يتوصّل بمعرفة الجواب عن هذه الاشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات. فمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول، لا شكّ أن علومهم مشتملة على حلّه، وإنما يعسر عليّ دركه، لأنني لم أحكم المنطقيات ولم أحصّل الرياضيات ...». الغزالي (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط. 7، القاهرة، 1972، ص 84.

فالتسلّط بقوة الخطاب هو أوسع من الحكم على حجّة أنها قويّة أو ضعيفة، إذ لا ضعف ولا قوة للحجة في ذاتها بل حسب الوضع العام للجدل خاصة العلاقة بين الخطاب والقائل وبين الخطاب والسلطة المرجعية.

فقاسم أمين يمكن أن يقدّم حججا «قوية» تثبت أن الدين الاسلامي أقرّ للمرأة بالمساواة، لكنه لن يتسلّط بقوّة خطابه لأنّ العلاقة بين الخطاب والقائل ضعيفة. إنّ حججه في «تحرير المرأة» تستند إلى التأويل الديني. فإذا ما عارضه الأزهر، أي المؤسّسة التي تحظى بالشرعية الاجتماعية لتمثيل الخطاب الديني، فإنه يغدو محجوجا ولا تشفع له خطته في إقامة التواصل مع القديم. ليس المهم أن تكون الحجج قوية طالما كان وضع القائل بها ضعيفا. لأنّ الخطاب ليس القول ذاته بل آليات إجراء القول ليكون مقبولا وشرعيا [21].

يتبين حينئذ أن الأزواج مقنع / غير مقنع، صواب / خطأ، قويّ / ضعيف، لا يمكن أن تكون مفيدة في تحليل خطاب جدالي إلا بالخروج من مستوى التحليل والانخراط في الجدال. والالتزام بالتحليل الموضوعي يدفع إلى صياغة مفاهيم اجرائية أخرى. فبالنظر إلى العلاقة بين الخطاب والقائل نقترح الزوج مؤهّل / غير مؤهّل. القائل المؤهل هو الحائز على شرعية القول، مثل رجل الشرع بالنسبة للخطاب الشرعي، والأستاذ بالنسبة إلى مادة اختصاصه، والمسؤول الإداري بالنسبة إلى دائرة التفويض التي تسند إليه، الخ. أما بالنظر إلى العلاقة بين الخطاب وسلطته المرجعية فنقترح الزوج قابل للجدل / غير قابل للجدل. القابل للجدل هو ما منحه وضع حضاري معين هذه القابلية. وبالجملة، ليس الجدل تراشقا بالحجج لتمحيصها والموازنة بينها، هذا وضع استثنائي لا يكاد يتحقق إلا في حالات محدودة، بل هو استراتيجيات تتنافس لحيازة التأهّل واستمناح القابلية.

(21) لا ينفي هذا أن تغيّر الوضع الجدالي قد يؤدي إلى تحوّل في الخطاب الديني فتصبح الحجج والمواقف التي اعتبرت مرفوضة مبتدعة حججا مقبولة معتمدة، بل رسميّة، كما تدلّ على ذلك شواهد من تواريخ المجتمعات الدينيّة.

لقد اختار أمين خطة التواصل ليدفع الخطاب السائد إلى إعادة ترتيب أجزائه ترتيبا يسمح بالوصول إلى مضامين مجددة ومواقف جديدة حول المرأة. ولم يأت الردّ عليه مجرّد رفض لأفكاره بل كان خاصة رفضا لإعادة الترتيب المقترحة. إن قراءة الردّ الأزهري [22] تؤكّد أن الخطاب السائد لم يمض أبعد من استعمال نفس المنهج أي انتقاء العناصر الخادمة لغرض الجدل، ولكن مطبّقا على المرجعية المقابلة، أي التمدّن الغربي. محققا بذلك ثلاثة مكاسب : أولا أن يرفع عن الخصم صفة التأهل للخوض في مواضيع «شرعية»، ثانيا أن يرفع عن السلطة المرجعية صفة القابلية للنقاش (تكريس المعادلة فقه = قرآن = تمدّن)، ثالثا أن يكشف السلطة المرجعية المتستّرة في خطاب الخصم، أي التمدن الغربي، لتتحول المجادلة في الثنائية «مع المرأة / ضدّ المرأة» إلى الثنائية «الإسلام / الغرب (الكفر)»، فيكون انتصار القديم يسيرا في مجادلة مسرحها مجتمع إسلامي.

لقد كان أمام أمين أحد خيارين، إما أن يواصل الخطة ذاتها، فيردّ على الردّ بطريقة التواصل ويعمّق اهتزاز السلطة المرجعية لخطاب الخصم بسيل من «الحجج» المضافة، وإما أن يعيد تشكيل خطابه تشكيلا جديدا لينقل المجادلة برمتها إلى ميدان آخر يكون فيه الأكثر تؤهلا، ويكون فيه موضوعه قابلا للنقاش، ويتجنّب من خلاله تهمة تمثيل الطرف الثاني في ثنائية الاسلام / الغرب.

إن التاريخ التقليدي للأفكار يزعم أن «تحرير المرأة» (1899) هو مرحلة في التطوّر الفكري لأمين، وأن «المرأة الجديدة» (1900) هو مرحلة أخرى [23]. وهذا زعم غريب، لا فقط أن السنة الواحدة الفاصلة بين الأثرين لا تكفي لحصول هكذا تطوّر، بل لأن إعداد كتاب لا يتمّ في

---

(22) البولاقي (محمّد)، الجليس الأنيس في التحذير كما في دليل المرأة من التلبيس، القاهرة، 1899.

(23) انظر مثلا عمارة (محمّد)، الأعمال الكاملة، مرجع مذكور، ص84.

بضعة أسابيع، خاصة بذلك الكمّ الهائل من الاستشهادات الواردة في «المرأة الجديدة»، إلا إذا كان فكر الكاتب قد استقرّ منذ فترة طويلة.

3 - تطوّر الموقف أم تحوّل الخطاب ؟

لا تطوّر حينئذ، بل خطاب واحد يتحوّل من طور الكمون إلى طور الإفصاح، يعيد ترتيب عناصره المفكّكة ضمن نظام جديد قائم على سلطة مرجعية موحدة. فإذا كان «تحرير المرأة» محاولة للدفع نحو إعادة ترتيب السلطة المرجعية القديمة، فإن «المرأة الجديدة» هو إعلان سلطة مرجعية جديدة. يبدو ذلك واضحا منذ الجملة الأولى : «المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدّن الحديث (2 : 119)».

السلطة المرجعية الجديدة هي «التمدّن» (الحداثة بمصطلحنا اليوم). فقد رأى أمين أن من الأنسب الحديث باسم هذه السلطة الجديدة من المجادلة من مرجعية السلطة السابقة، لأنه انتبه إلى أن حججه قد تكون قويّة في بنيتها لكنها تظل ضعيفة في تقبّلها، إذ صوت المحافظ هو دائما الأقوى في مجتمع يقرّ له باحتكار خطاب الشرع ويؤهّله وحده لتمثيله. أما إذا ما تحوّلت السلطة المرجعية إلى التمدّن فيصبح صوت أمين الأقوى. وقد سجّل بنفسه الملاحظة التالية : «من الغريب أن الذين لم يرق في نظرهم إعجابنا بالأوروبيين اضطروا جميعهم، بما فيهم الشيخ الأزهري، أن يستشهدوا في الردّ علينا بآراء بعض العلماء والكتاب الأوروبيين (2 : 210)». وسواء أدرك مغزاها أم لم يدرك، فالأكيد أنّ الظاهرة التي يشير إليها تبيّن أن وضع «المرأة» قد أصبح مهيّأ أن ينتقل إلى ميدان جديد وأن هذا الانتقال هو أكثر يسرا من محاولة إعادة ترتيب الخطاب القديم. بعبارة أخرى : ليس الممكن أن ينافس الأزهري على التأهّل للحديث باسم خطاب الشرع، الممكن هو أن تخرج قضية «المرأة» من خطاب الشرع إلى خطاب جديد يكون التمدّن سلطته وموضوعه.

لذلك أعلن نص أمين منذ مقطعه الأول السلطة الجديدة وهي التمدّن. وأبان بذلك أنه تحوّل من خطة التواصل إلى خطّة التمايز. يكفي أن نقارن بعض المقاطع لنتبيّن أنه لم يحدث تطوّر من موقف إلى موقف بل أعيد تشكيل الخطاب فتحوّل الإضمار إلى تصريح وذلك تبعا لوضع السلطة المرجعية التي كانت كامنة ضمن عناصر مفككة وأصبحت واضحة تمثّل من الخطاب المركز.

فـ «المرأة الجديدة» الذي يبدأ بإعلان صريح بربط قضية المرأة بسلطة التمدن لا يقف عند ذلك الحد بل يربط الكلّ بالغرب والعلم («بدأ ظهورها في الغرب على إثر الاكتشافات العلمية ...»). وبعد عرض أطوار انتقال المرأة الأوروبية إلى الوضع الجديد لا يتردّد أن يصرّح : «هذا التحويل هو كلّ ما نقصد». كما أن مقاطع كثيرة في النص تصبح قائمة على منطق إلغائي لا يترك للمخاطب فرصة ايهام نفسه التوفيق بين خطابين : «إنّ نتيجة التمدّن هي سوق الانسانية في طريق واحدة» (2 : 210) أو هي مستندة إلى حتميات تلغي القدرة على الاختيار أصلا : «نحن منساقون في هذا الطريق بقوّة لا يستطيع أحد مقاومتها ...» (2 : 169).

ومن الواضح أن الخطاب قد تحوّل هنا من خطّة التواصل إلى خطّة التمايز. ولو حللنا التقنيات الاستدلالية في النص الثاني لألفيناها من غير الأصناف التي وجدنا في النص الأول. بل إنّ صريح النص يغنينا عن تفجير دلالاته الضمنية. الا نقرأ مثلا المقطع التالي : «إذا كان هذا هو اعتقادنا فهل يصح أن يصدّنا عن المثابرة في المضي إلى تحقيق آمالنا أنّ الجمهور من العامة لم يلتفت إليه، أو أن بعض الكتاب أظهروا السخط عليه (...). ولو كان أهل الأزهر يشتغلون بفهم مقاصد دينهم (...) لما اختلفوا معنا في شيء مما قلناه» (2 : 120 - 121) فهكذا مقطع لا يترك مجالا للتواصل مع مساندي الخطاب القديم : الرأي العام والممثلين الرسميّين لخطاب الشرع وعدد من الكتّاب، الخ.

إن دعوانا أن الأمر لا يتعلّق بتطوّر في الموقف بل بخطاب يعاد تشكيله حسب استراتيجية جديدة يمكن اختبارها. أي الدعوى، من خلال أبرز مسألة جسّدت في نظر الدّارسين ذلك التطوّر المزعوم وهي الموقف من الحجاب. لقد أفردت هذه القضية بالدرس وقامت المقارنة بين «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة». فبدا للدّارسين أن موقف أمين قد تطوّر بين الأثرين. إذ يرد في الأول مثلا : «ربما يتوهّم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإني لا أزال أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلا من أصول الآداب التي يلزم التمسّك بها. غير أني أطلب أن يكون منطبقا على ما جاء في الشريعة الاسلاميّة» (2 : 43). وفي الثاني يرد مثلا : «أوّل عمل يعدّ خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره» (2 : 144).

والواقع أن لا تطوّر، أو بالأحرى ليس فكر أمين هو المتطوّر بل المتطوّر حسب فكره هو التمدن الانساني الذي يمرّ بمراحل أربع (انظر لاحقا). فحكم الحجاب متحدّد بدرجة التمدّن التي يكون عليها مجتمع من المجتمعات. لذلك وردت في المقطع الأوّل قرينة «الآن» (وأيضا «لا أزال») لأن الحكم الذي يصدره يرتبط بوضع المصريين في التطوّر. وهو صادر باسم الشرع وليس باسم التمدّن فالثاني لمّا يحلّ سلطة مرجعية في الخطاب. أما الموقف ذاته فلم يتغيّر بين الأثرين. بل يشار إليه في «تحرير المرأة» من طرف خفيّ، كما يبدو مثلا في المقطع التالي : «كلّ من عرف التاريخ يعلم أن الحجاب دور من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم ...» (2 : 59) يضاف إلى كلّ هذا أن «تحرير المرأة» قائم على خطّة التواصل وأن المقطع المشار إليه مصاغ حسب تقنية التخفيف من وقع الجدل. وعلى هذا النحو يمكن أن نفسّر أغلب ما بدا للدارسين تطوّرا في فكر قاسم أمين.

وإذا فالتطور الحقيقي لا يتعلّق بالموقف بل بانتظام الخطاب. لذلك ينبغي أن تظلّ «السلطة المرجعية» الوجهة الرئيسة للتحليل. ومن الأسئلة

المطروحة في هذا المجال : ما وضع السلطة المرجعية القديمة في الخطاب الجديد ؟

4 - متاهات السلطة المرجعيّة

من الطبيعي أن يتقلّص الاهتمام بالسلطة المرجعية القديمة. يتأكد ذلك سواء أبحثنا فيها من زاوية مجموع عناصرها أو مصادراتها العامة. أما العناصر فهي واضحة الغياب في الخطاب الجديد. فلم تكد توجد إشارات إلى الفقه أو القرآن أو الحديث أو المذاهب وغيرها من العناصر التي عدّدناها سابقا. أمّا المصادرات فلم تغب لكن مساحتها قد تقلّصت فلا تشغل إلاّ مقاطع محدودة على النمط التالي : «والمطّلع على الشريعة الاسلامية يعلم أن تحرير المرأة هو من أنفس الأصول التي يحقّ لها أن تفتخر به على سواها. لأنها منحت المرأة من اثني عشر قرنا مضت الحقوق التي لم تنلها المرأة الغربية إلا في هذا القرن» (2 : 122).

يختصر هذا المقطع مجموع مصادرات تعرّضنا إليها سابقا. لكنه لم يعد يسند هذه المصادرات بشواهد لأن وظيفتها في الخطاب لم تعد وظيفة مركزية. ولأن الخطاب الجديد لم يعد معنيّا بوضع الخطاب القديم ولا مصرّا على التواصل مع ممثّليه. لقد كانت المصادرة في السابق منطلقا متفقا فيه لمحاولة إقامة الاتفاق في النتائج المترتبة عنه. أما في الوضع الجديد فهي «إعلان مبدأ» بقصد تعميق التمايز بين خطابين وبين موقفين.

لكنّ الأهمّ أن نلاحظ أن الخطاب الجديد، وقد انتقل من الجدل الكلامي إلى الجدل التأسيسي (انظر لاحقا)، يحلّ ما كان غامضا : لقد أشرنا سابقا إلى أن «الأصول» المفترضة للشرع هي مصادرات وأنها لا تحظى بقوة تأسيسية في الخطاب لأنها لم تستقرأ من الفروع بل هذه قد انتقيت لتكون شاهدا لها. وقد كان ذلك الغموض مقصودا. لأن الحلّ المنطقي الوحيد لاثباتها هو الاستناد إلى سلطة تقع خارج الشرع [24]. هذا ما كان الخطاب في طوره السابق قد جعله مخفيّا ثم كشف عنه في

(24) راجع الهامش رقم 18.

الطّور الثاني ، «إذا استخدمنا عقولنا واتخذنا الفكر السليم رائدا لنا فلا شكّ أن نختار المذهب الذي يتّفق مع مصلحتنا وتتوفّر به منافعنا. ولا نخشى بعد ذلك أن يقع اختيارنا مخالفا للحقّ والصواب. لأن المنافع الصحيحة التي تقوم على قواعد الفكر السليم هي من الحق الذي يدافع عنه الشرع ... (2 : 153)».

العقل ومصلحة الأمة هما اللذان يحددان الأصل، والشرع يكون لذلك شاهدا. هذا هو الوضع الصريح للمسألة. لا داعي حينئذ إلى إعادة بناء شبكة تأويلية جديدة، يكفي أن نعاين المصلحة العامة حتى تتحدّد أصول الشّرع، اعتبارا إلى أن الشرع لا يمكن أن يعارض مصلحة الأمة.

والواقع أن المعاينة ليست بدورها إلا شبكة تأويلية تتجه نحو التماهي بالسلطة المرجعية الأصلية (كما تماهي الفقه والشرع في الخطاب القديم) فهي قائمة على مجموعة مصادرات موجّهة للرؤية مثل ترادف العقل والشرع واشتراك كل أفراد الأمة في نفس المصالح، الخ.

وقد ذكرنا سابقا أن الخطاب الجديد كان مخيّرا بين أن يقيم المعاينة سلطة مرجعية جديدة مع المجازفة بإضعاف سلطته على المخاطبين أو أن يقحم المعاينة عناصر مفكّكة لتبدو مجموعة من مراجع الاستشهاد. وقد وجه الخيار الثاني نص «تحرير المرأة»، ثم لما ضعف الأمل بتحقيق التواصل وجه الخيار الأول نص «المرأة الجديدة». والمعاينة ليست تسجيل الواقع بل النظر إليه من خلال شبكة تأويلية أخرى. والمجتمع الاسلامي أو الغربي ليسا المعاينة ذاتها بل تمثّلاتها. أما الموضوع فهو التمدن المنشود للأول المتحقق في الثاني. فالسلطة المرجعية للخطاب الجديد هي التمدّن، والمثقف الجديد هو الأكثر تأهلا للحديث باسمها لأنه الأقدر على معاينة المجتمعين الاسلامي والغربي في آن.

وبالجملة فإن السلطة المرجعية للخطاب القديم قد أصبحت في الخطاب الجديد مصادرة مكتفية بذاتها لا تحتل منه إلا حيزا محدودا.

5 - السلطات المرجعية الفرعية

أما السلطة المرجعية الجديدة فيمكن تفريعها إلى سلطات جزئية بحسب المجال الذي ترتبط به المعاينة. فنميّز بينها أربعا :

أ - المدنية / معاينة التاريخ : كما كان احتكام المسلمين إلى أئمة المذاهب وضعا حتميا يفرضه تعذّر الاجتهاد لفقدان أدواته كذلك تصبح «أحكام» التاريخ حتمية لأنهم ينتمون إلى الانسانية الخاضعة إلى التاريخ المتجهة حسب مساره. وهذه الحتمية الجديدة عنوانها التطوّر وأدوارها أربعة بالتتالي وهي دور الفطرة ودور تشكل العائلة ودور بداية المدنية ودور استحكام المدنية. ويقابل كل دور وضع معيّن للمرأة : المرأة المساوية للرجل ثم المرأة الخاضعة للرجل ثم المرأة في بداية التحرر ثم المرأة المتحررة (2 : 132) وبما أن «نتيجة التمدن هي سوق الانسانية في طريق واحدة» (2 : 210) وأنه يشاهد عيانا أن أقواما قد وصلوا إلى الطور الرابع فلم يعد مناص للمصريين، قناعة أو تسليما، أن يسلكوا نفس الأدوار وأن يمرّوا بنفس الأطوار («نحن منساقون في هذا الطريق بقوّة لا يستطيع أحد مقاومتها ...» (2 : 169). من هنا قام التمدّن سلطة مرجعيّة في الخطاب بمعنى أن الأحكام الناتجة عنها تعتبر مقبولة ضرورة مسلمة تأكيدا. كما يتضح أن علاقة المعاينة بالتاريخ هي مثل علاقة الفقه بالشرع، فهي خاضعة لشبكة تأويلية معقّدة. فالتاريخ الذي يبرز في النص ويحتكم إليه في المعاينة هو تاريخ غائيّ حتميّ ذروته المستقبل وليس اهتمامه الماضي كما ليس هو الوقائع الخام بل المعنى العام الذي تجسّده. إنه التاريخ كما صوّرته بعض المدارس الاحيائية في نهاية القرن التاسع عشر، أي التاريخ المتجه نحو غاية قصوى تجتمع حولها الإنسانية جمعاء.

ب - المدنية / معاينة الواقع الغربي : يلاحظ في نصّ «المرأة الجديدة» استشهاد مكثّف بحوادث واقعة في الغرب (أوروبا - الولايات المتحدة) غايته إثبات أنّ المرأة جديرة بالحريّة قادرة على مساواة الرجل في الشؤون العامة، خاصة شؤون العلم والفكر والسياسة. إنّ الوقائع

العديدة المعروضة لا تمثّل مجزّأة سلطة ما، بل انتظامها في خطاب سلطته التمدّن هو الذي يمنحها قيمة اقناعيّة. فالمعاينة الواردة في المقطع التالي مثلا : «إذا زرت مدرسة عمومية وجدت البنات يدرسن مع الصبيان في مكان واحد والأستاذ الذي يلقي الدرس رجلا أو امرأة بلا فرق» (2 : 129) لا تخدم الخطاب الجديد إلا لأنه يضع تعليم النساء نتيجة والتمدن أصلا. مقابل الصورة التقليدية في خطاب الفقيه : «إذا كان الرجل قائما بتعليم زوجته فليس لها الخروج لسؤال العلماء وإن قصر علمه ولكن ناب عنها في السؤال فأخبرها بجواب العالم فليس لها الخروج أيضا فإن لم يكن ذلك فلها الخروج للسؤال ...» (ص27). كذلك شأن المعاينة الواردة في المقطع التالي : «لم يترتّب على اشتغال النساء بالوظائف العموميّة أنهنّ أهملن ما يجب عليهنّ في منازلهنّ ...» (2 : 128) لا تتحدّد دلالتها إلا بربطها بالمخاطب المنشود إقناعه، أي الرجل المصري المتعوّد أن تخدمه في البيت أمّ أو أخت أو زوجة. بعبارة أخرى : يمثّل «التمدّن» الغربي مدوّنة مفتوحة تنتقي منها «المعاينة» ما يخدم غرض المجادلة. والعناصر المنتقاة لا تحوز قيمة اقناعية إلا باعتبار الوضع العام للجدل والبنية المخصوصة للخطاب.

ج ـ المدنية / **معاينة أقوال المراجع** : غابت أسماء أبي حنيفة والشافعي والزيلعي وابن عابدين وعبده في نصّ «المرأة الجديدة» وحلّت محلّها عشرات الأسماء الأعجمية : «فرشلو، كوندرسيه، مانتجازا، شامبل، ستوارت ميل، بيكنسفيلد، هوجو، فلوري، دروزيه، لامارتين، شيلر، روسو، سبنسر، ديمولان، الخ. وهي أسماء تتراوح بين المشهور والمغمور وتتوزّع بين طوائف ثلاث : رجال السياسة الذين يمثلون سلطة التجربة، رجال الفكر والأدب الذين يمثلون سلطة العقل، الأطباء وعلماء النفس الذين يمثلون سلطة العلم والاكتشافات الحديثة. فالمجموع قد قام مقام الفقهاء في النصّ السابق، أو بالأحرى إنّ الانتقال من السلطة المرجعية القديمة إلى السلطة المرجعية الجديدة قد حوّل القول المرجعي من فقه الشرع إلى فقه الحضارة والتمدّن. لم يكن لإيراد الاسم الأعجمي أن

يصبح مسلكا للاقناع إلا لأن السلطة المرجعية في الخطاب قد تغيّرت. كما يلاحظ أن إيراد هذه الأسماء هو مؤشّر لقيام توزيع جديد في الخطاب يلغي المقابلة القديمة إسلام / غرب ويقيم بدلها مقابلة إصلاح / محافظة. فتصبح الحقيقة موزعة في الإسلام كما في الغرب بين من يعمل على إصلاح وضع المرأة ومن يصرّ على الاحتفاظ بالوضع القديم.

من هنا يصبح جائزا أن يتفق زيد وهربرت ضدّ عمرو. ويلاحظ أيضا أن الاستشهاد بهذا الكيف مختلف عن ذاك الوارد في الردّ الأزهري، إذ الثاني من باب «وشهد شاهد من أهلها» أي إنه ليس استشهادا مرجعيا بل تبكيتا للخصم. فيتضح مجددا أن المقطع الاستشهادي الواحد يمكن أن يتخذ دلالتين متعارضتين بحسب وظيفته في الهندسة العامة للخطاب. ثم إن المخاطب ليس بالضرورة عارفا بالأشخاص المذكورة أسمائهم في النصّ، بل الأرجح أن المذكورين كانوا في الغالب نكرات في ذهن المتقبّل العربي. لكن هذا ليس مهمّا لأن القيمة الاقناعية للاستشهاد تتعلّق بالاسم وليس بالمسمى. فالاسم الأعجمي سلطة في ميدان التمدن (حسب ظروف بداية القرن) كما أن الأسماء القديمة كانت سلطات في ميدان الشرع. وقد تكون عجمية الاسم كافية وحدها لتحقيق الإقناع.

د - **المدنية / معاينة العلم** : إذا كان التمدن مرادفا للعلم الديني في الخطاب القديم (راجع أعلاه) فإن العلم الناتج عن التمدن الحديث يحظى بقوّة اقناعية لا ريب فيها لأنه مرتبط بمعاينات مباشرة ومؤثرة مثل الاطلاع على المكتشفات والمخترعات وتبين أثرها الايجابي في حياة الأفراد. فـ «العلم» يمثّل جزءا رئيسيا من السلطة المرجعية المركزية «التمدن» ومع ذلك فإن معاينة العلم لا تختلف عن المعاينات السابقة في كونها خاضعة لشبكة تأويلية مسكوت عنها. وهذا دليل آخر على أن قوة الحجة لا تكفي للتسلط بالخطاب، إذ يكفي أن يغيّر الخصم الشبكة التأويلية كي يفقد الحجج العلمية وظيفتها الاقناعية وإن لم يفقدها القوة في ذاتها. وقديما اتّهم الغزالي الفلاسفة أنهم يموّهون على الناس في الإلهيات بأن يعرضوها مرتبطة بالمنطق والرياضيات.

فقوّة الحجة شيء والوظيفة الاقناعية لحجّة ما في الخطاب شيء آخر. فالاستشهاد بالعلم لا يكون مقنعا في موضوع المرأة مثلا إلا بقبول مصادرات من نوع «إن التقدم في العلوم يؤدي إلى التقدم في الآداب والأخلاق» (2 : 216) أي إقامة علاقة ترابط بين المعارف المتعلّقة بالطبيعة والمعارف المتعلقة بالمجتمع. ويكفي أن يحوّل الخصم هذه العلاقة إلى انفصال ليحرم الخطاب قوته الاقناعية (شأن الغزالي عندما فصل المنطق والرياضيات عن الميتافيزيقا والالهيات). وسوف تتضح في الفصل القادم بعض آليات هذه الاستراتيجيا الاحتوائية من خلال تحليل أحد الردود على نص «المرأة الجديدة».

والخلاصة أن الخطاب الجديد جديد في مواقفه وفي سلطته المرجعية، لكنه يشترك مع القديم في كثير من الظواهر الخطابية. لذلك كانت غايتنا منذ بداية التحليل ان نتميز عن التاريخ التقليدي للأفكار بأن نجعل غايتنا تحليل الخطاب وابراز الظواهر الخطابية دون الخوض مع المتجادلين في جدلهم.

وأيضا أن نتميز عن المقاربة السكونية للجدل التي تختزل الظواهر الخطابية في صور الاستدلال وتقنياته. ولعل من المفيد ان نشير هنا الى ان الوعي بالخطاب ظاهرة قائمة بذاتها لم يغب لدى قاسم أمين لكنه علقه بخطاب الخصم فقط. فقد أشار في بعض المواضيع إلى «النظرية الخيالية» وميزها عن «النظرية المختبرة بالقياس إلى الواقع» وكتب عن الأولى يقول : «صاحب النظرية الخيالية يعتقد أن نظريته حسابية، فهي لا تخطأ أبدا، مع أنها مؤلفة من معان عامة مبهمة لا يستقر الذهن فيها على شيء محدود، مثل ضعف المرأة وقوة الرجل وتقسيم المعيشة وهكذا. هذه المعاني تملأ عقله، ولكونها مجردة عن الوقائع والمشاهدات فهي في الحقيقة ألفاظ يكون عنها قاعدة صالحة لكل زمان ومكان» (2 : 163).

أليس هذا عين ما تقول في عبارة حديثة : أن الخطاب قائم على مجموعة من المفاهيم والمصادرات والنتائج تقوم حجابا بينه والواقع

وبديلا عنه (.) لكن هذه حقيقة تصدق على خطاب، سواء الذي تأسّس وتكلّس، مثل الخطاب القديم حول المرأة، أو الناشئ المتبلور، مثل الخطاب الجديد حول المرأة القائم بدوره على شبكة تأويلية لا ينعكس الواقع في الخطاب الاّ من خلالها، وقد أبرزنا بعض مصادراته، مثل التطور الخطي المطرد و الأدوار الأربعة وتداخل المعرفة العلمية والمعرفة الاجتماعية ووحدة مصالح الأمة ووحدة التاريخ الإنساني وتداخل الشرع والعقل، الخ. بل أيضا مصادرات مترسّبة عن الخطاب القديم ،على غرار المقطع التالي : ،نحن لا نجا دل في أن الفطرة أعدّ ت المرأة للاشتغال بالأعمال المنزلية وتربية الأولاد (...) هذه قضيّة بديهيّة... (2 : 167) ! !

I ـ المدنية المادية والمدنية الحقة : السلطة المرجعية المضادة

1 ـ اختلاف المضمون ووحدة الآليات

،نشرنا الطبعة الأولى من هذا الكتاب في وقت حمي فيه وطيس الجدال بين القائلين بالحجاب، و ما كنا نقصد به إيقاف التيار الذي يندفع فيه خصومنا، فذلك مستحيل في عصر فيه السلطة القاهرة للمدنية الغربية...،

بهذه الكلمات قدّم فريد وجدي كتابه ،المرأة المسلمة، ، ردّ على كتاب المرأة الجديدة [25]، وهي تقرّ بأن سلطة مرجعية جديدة قد أصبحت مفروضة على كل قائل في موضوع المرأة فلم يعد ممكنا الخوض فيه إلا من خلالها.

من ناحية المضمون، يمثل هذا النص نقيض مواقف قاسم أمين أما من ناحية انتظام الخطاب فإنه يماثل نص ،تحرير المرأة،. لقد ذكرنا أن النص الأول لأمين يقوم على إستراتيجية خطابية مبدأها الدفع باتجاه إعادة ترتيب الخطاب القديم بدل منافسته من منطلق سلطة مرجعية جديدة. فهذه ذات الاستراتيجية التي يعتمها نص وجدي : ذلك أنه لما

(25) مصر، المطبعة الهندية، ط2، 1912. تورد لاحقا أرقام الصفحات في المتن ذاته.

أضحت السلطة المرجعية الجديدة «قاهرة» تعيّن أن يعيد الخطاب القديم تشكّله ليكون أكثر قدرة على الدفاع عن المواقف المحافظة، ولكن كيف يستقيم له ذلك ؟

أما أن المواقف محافظة فهو أمر متأكّد بمراجعة «النظريات» التسع التي قام النص دفاعا عنها، وهي التالية : «المرأة أضعف من الرجل جسما وأقلّ منه قبولا للعلم (...) وهذه الحالة طبيعته وفطرية» - لكل كائن كمال خاص به وكمال المرأة هو العاطفة لا تنال المرأة كمالها «إلا إذا كانت زوجة لرجل وأمّا لطفل - «اشتغال المرأة في أشغال الرجال قتل لمواهبها» - «الحجاب ضروري للنساء لصلاح النوع الإنساني كله على العموم وصلاح على الخصوص» - المرأة في المدنية الماديّة (يقصد : في الغرب) ليست كاملة ولا سائرة إلى الكمال» - «طرق التعليم في كل ممالك أوروبا وأمريكا غير صالحة للنساء بشهادة أصحابها أنفسهم» - تعاليم الديانة السلامية بالنسبة للمرأة موافقة لفطرتها تمام الموافقة» ؛ «لا ينقص المرأة المسلمة لكي تبلغ أكمل نقطة يمكن أن ينالها جنسها إلاّ تعلّم مبادئ العلوم الضرورية ليس إلاّ» (ص ص 179 - 182).

فهذا العرض بلسان الكاتب يغني عن كل بيان، خاصة أن همّنا ليس تحليل المواقف بل تحليل الخطاب.

«وحدة النوع» التي قام عليها الخطاب الجديد. وبالجملة، فهو يعيد ترتيب السلطة المرجعية نفسها ويوظفها لصالحه بأن يقحمها في شبكة تأويلية جديدة ويستعمل نفس عناصر الخطاب الجديد مع تحويلها وجهة أخرى. ذلك أن اهتزاز الخطاب الجديد يجعلها، أي العناصر، مفكّكة قابلة للترتيب بأشكال أخرى لتولد دلالات مختلفة.

أما أن الخطاب في دفاعه عن هذه المواقف تشكّل جد يد فهو أمر مستشعر في النص نفسه، يقول : «هذه تسع نظريات (...) أتيت في إثباتها بمقررات العلوم التجريبية وأقاويل أعظم عمرانيي العصر وما كتبه كبار أساطين المعلومات في دوائر المعارف والتزمت فيها أسلو ب الفلسفة

العلمية (ص 183). «الأسلوب» هو موضع الثقل في القضية. فالجادل المنهزم لا يلقي بالتبعة على مواقفه ولا يراوده الشك فيها، بل يتهم الخطاب الحاضن لتلك المواقف، لذلك يتجه إلى تجديد الخطاب وليس تجديد الموقف. وبالتلازم، فهو يفسر انتصار الخصم بصحة «أسلوبه» وليس بصحة مواقفه، لذلك يتحول خطاب الخصم نموذجه في التجديد.

و«الأسلوب» بهذا المعنى ليس طريقة في الكتابة بل نسقا في التفكير ومجموعة من المفاهيم والمصادرات و الآليات هي المعينة بالخطاب. وأول آليات التجديد محاولة هز السلطة المرجعية بإعادة ترتيب عنا صرها أو منافستها بسلطة أخرى. فإذا كانت السلطة المرجعية «القاهرة» هي المدنية، فإن الخطاب المتجدد لا يرفضها في عمومها لكنه يقسمها إلى «مدنية حقة» و«مدنية ما دية»، الأولى هي المرجع الحقيقي والثانية هي مرجع مزيف. وليس معنى هذا أن الخطاب المتجدد يستعيد مقابلة الاسلام / الغرب (الكفر) بل، على العكس، يحتفظ بنفس التقابل المزدوج للخطاب الجديد، فيقر بوجود المدافعين عن المدينة الحقة في الغرب كما في الإسلام. بل أن الإسلام ليس مرجعا في ذاته بل لكونه مجسدا «الفطرة» الإنسانية. أي أن الخطاب المتجدد يقبل أيضا مصا درة «وحدة النوع التي قام عليها الخطاب الجديد. وبالجملة، فهو يعيد ترتيب السلطة المرجعية نفسها ويوظفها لصالحه بأن يقحمها في شبكة تأويلية جديدة ويستعمل نفس عناصر الخطاب الجديد مع تحويلها وجهة أخرى. ذلك أن اهتزاز الخطاب الجد يد يجعلها، أي العناصر، مفككة قابلة للترتيب بأشكال أخرى لتولد دلالات مختلفة.

2 - الخطاب المتجدد

فالخطاب حول التاريخ، وقد كان قائما على مصادرة أن التاريخ تطور خطي وكوني نحو الأفضل، يصبح قائما على مصادرة أن المغلوب مولع أبدا بتقليد الغالب. أما النتيجة فليست رفض التطور بل،

على العكس، نفيه عن الخطاب المنافس للإستنشار بشرعية تمثيله (.تقرر في علم العمران أن الرقيّ الحقيقي للأمم لا يتأتّى إلا من ذاتها... ص 52،).
والواقع الغربي، بصفته خطابا حول هذا الواقع، ليس مرفوضا بل،على العكس، مستشهد به بكثافة، إلا انه يبرز في صورة إنتقائية جديدة، فما كان إيجابيا مؤشر للتطور يحلّ محلّه السلبي المجسّد للفشل. وليس معنى هذا أن نصّ وجدي يستعيد خطّة ردّ الأزهر، بل، على، العكس، نراه لا يصور الواقع الغريب قاتما بل باحثا عن توازن يحقّق في آن واحد تحرّر المرأة وعفّة المجتمع.

فالسعي إلى تحرير المرأة في الغرب أمر إيجابي لكن تجسيده كان متطرفا فينبغي أن يعاد به إلى خطّ التوازن و الاعتدال (الفضيلة وسط بين رذيلتين). والتعارض لا يقوم بين خطاب إسلامي حول المرأة وخطاب غربي، بل هما يلتقيان في نفس الغاية : .المرأة في المدنية المادية ليست كاملة ولا سائرة إلى الكمال مهما ظهر لنا رونقها المزوّق، وعلماء بلادها يكون من تلك الحالة ويسعون إلى إيقاف سيرها... (ص 182).

وأقوال المراجع ظلّت غربيّة، فلا عودة إلى الزيلعي أو ابن عابدين، بل استشهاد مكثف بأسماء أعجمية لإثبات أن المرأة في الغرب غير متحرّرة حقيقة. وقد لاحظنا سابقا أن الوضع الذي كانت عليه المعرفة بالكتاب الغربين يرجّح أن سلطة الإقناع كانت مرتبطة بالاسم أكثر من ارتباطها بالمسمّى وأنه بتجاور في النصّ المشهور والمغمور من تلك الأسماء، فلا فارق. من هنا يكون يسيرا على الخطاب المتجدّد أن يجد عشرات الشواهد لموقفه. لأن أقوال المراجع الغربية غير خاضعة لأي تنميط ولا هي منزّلة في سياقها الحضاري. يبرز ذلك مثلا في سياقها الحضاري. يبرز ذلك مثلا من خلال الاستشهاد بأقوال دعاة الاشتراكية (برودون، كونت، فوربيه، سيمون...) المؤكدة أن المرأة مستعبدة في الغرب. وفي حين كانت دلالة تلك الأقوال في سياقها الأصلي أن المرأة العاملة مستعبدة في المجتمع الرأسمالي فتحررها لا يتم بخروجها من البيت فقط بل

بتحرر العمّال من الاستغلال، فإن الدلالة في السياق الجديدة أن المرأة مستعبدة في الغرب وعند ذلك أن ثنائية رأسمالية / طبقة عاملة لا محلّ لها في الخطاب العربي حول المرأة في بداية القرن، القديم والجديد والمتجدّد على حدّ السواء.

كذلك يحضر الخطاب العلمي (بالمعنى الحديث للعلم) ويقبل به شاهدا في القضية. إذ لا يعدم الخطاب المتجدّد نظريات تسند موقفه. خاصة أن قطاعا واسعا من علم النفس في بداية القرن العشرين كان يقوم على مصادرات عنصرية تجعل التفوق للآري على السامي والأبيض على الأسود و الرجل على المرأة. مع ملاحظة أن الخطاب المتقبّل لا يأخذ من ذلك العلم إلا أدلة إثبات تفوّق الرجل على المرأة. متجاهلا ما وراء ذلك مثل تفوّق الآرية على السامية.

من جهة أخرى نلاحظ تحوّلا في وضع «المرأة» موضوع الجدل. فهي في الخطاب القديم موضوع عقد غايته المتعة. وفي الطور الأول من الخطاب الجديد النصف الثاني من المجتمع، وفي الطور الثاني منه كائن مستقل بذاته. أما في الخطاب المتجدّد فهي المرأة الأم، فهي تعرّف بأنها «كائن شريف خصّصتها القدرة الإلهية لتكثير النوع الإنساني (ص 31)». ووضيفتها «الطبيعية» هي «حفظ النوع البشري واستدامته (ص 37)». ولا يخفى أن هذا التحوّل من المرأة - المتعة الأم هو تثمين ذو أثر رمزي لا غير. إذ تظل المرأة في الواقع مفصولة عن المجتمع الأكبر سجينة مجتمع البيت و الأسرة. إلا المهم أن نلاحظ أن التعريف المعروض غير مستمد من الخطاب الفقهي أو الخطاب القرآني بل هو نتاج مزيج فلسفة قديمة وتطورية داروينيّة و سبنسريّة (وضع الأجزاء يحدّده قانون الكل وهو بقاء النوع).

والخطاب المتجدّد معتمد أيضا خطة التواصل. وقد ميّزنا سابقا خطة التواصل في الخطاب عن خطة التمايز وقلنا أن نص «تحرير المرأة»

قائم على الخطة الأولى. فكذلك نص المرأة المسلمة. أن ترتيب السلطة المرجعية بالشكل الذي أوضحنا هو في ذاته عنصر تواصل.ثم هناك تجليات أخرى للخطة. منها الاحترام الذي يحظى به قاسم أمين كلما ذكر في نص هو رد على آرائه. فاحترام الشخص مع ردّ مواقفه هو المقابل لحجّة «الطعن في الشخص» (Argument ad hominem)، الأولى حجة تواصل والثانية حجة تمايز. ومنها الاتجاه إلى تخفيف وقع الجدل، على غرار ما لاحظناه سابقا في نص «تحرير المرأة». مثال ذلك هو المقطع المتعلق بالحجاب : «الحجاب فيه شئ من الحبس لحرّيتها. ولكن ما الحيلة إذا كان هو الضمان لعدم الاختلاط الذي وراءه كل ما ذكرناه من الآفات ؟ (ص 23)». ومثل المزايدة الرمزية وقد عرّفناها إنها مزايدة في القيمة الرمزيّة لرفع الاتهام باستنقاص القيمة الفعلية (قيمة المرأة هنا)، يتجسد ذلك من خلال إكبار دور الأمومة أو تشبيه المرأة في البيت بالياقوتة في الصدفة الخ.

ومن تقنيات الاستدلال المعبرة عن خطة التواصل ما يرد مثلا في سياق وصف المرأة العاملة في الغرب : «أهذا غاية محرّري المرأة ؟ يدعون أنهم يحصّلون لها حقوقا مسلوبة فيوقعونها في هذه المآزق المهلكة... (ص 8)». كذلك ترد إحصاءات في الغرب، تماما كما وردت إحصاءات الطلاق في مصر في «تحرير المرأة»، غايتها جعل كثرة الطلاق شاهدا لها. ويرد في معرض وصف الاختلاط اليومي بين المرأة والرجل : «انظر إلى تلك المرأة المسكينة كيف يزاحمها الرجال (...) إنني أعيذ المرأة المسلمة أن تكون كذلك. خلّها عندنا سيّدة في بيتها مهتمّة بتربية موهبتها الفطرية ... (ص 90)».

فهذه كلها قلب أوضاع في الخطاب اذ يصبح الخطاب المتجدّد هو المدافع عن حقوق المرأة في وجه الخطاب الجديد. ومثلها المقطع التالي ولكن بطريقة أخرى : «(المرأة) يجب أن تكون تحت كفالة الرجل يتعب ويدأب ليغذيها ويصلح من شأنها... (ص108)». فـ «الرجل» هو المكبل في هذه الصورة.

وبالجملة فإن الخطاب قادر دوما أن يعيد صياغة الألفاظ والمعاني والصور والاستعارات حسب استراتيجيته الدلاليّة وأن يجعل المتقبل يتمثل الواقع من خلال واقع الخطاب ويعاين الأشياء من خلال الشبكة التأويلية التي يفرضها عليه.

VI - خاتمة

1 - درجات الجدل وظاهرة التفاعل

لا يحقّق هذا البحث غايته إلا إذا أقنع القارئ أن في الخطاب حياة ومنطقا يوازيان تطور الصراعات الاجتماعية ومواقف الأفراد والجماعات، وأنه يقوم على آليات مستقلّة وظواهر قابلة أن تدرس في ذاتها. إلا أنه ليس من غايتنا أن نفصل انتظام الخطاب عن مضمونه وليس في زعمنا أن نغيب التفاعل بين الجانبين.

والواقع أن قضية التفاعل هي أيضا ظاهرة في غاية التعقيد تطلب في ذاتها بحثا مفردا إذ من الضروري أن تخضع بدورها إلى تشريح دقيق بعد أن تنتزع من التاريخ التقليدي للأفكار التي يختزلها في علاقة آلية مؤثّر / متأثر. لكننا نكتفي هنا بإشارات سريعة حول الموضوع.

إن «تحرير المرأة» وهو يتواصل مع السلطة المرجعية القديمة و ممثليها ومتقبّليها قد دمج جزءا من «مضامين» الخطاب القديم ضمن خطابه. وقد رأينا مثلا لذلك موقفه من الحجاب وحلّلنا المسألة على غير تحليل التاريخ التقليدي للأفكار. فهو يجعلها تعبيرا عن تطوّر في الموقف بينما اعتبرناها مرتبطة بانتظام الخطاب.

كذلك نقول «إن المرأة المسلمة» وهو يتواصل مع السلطة المرجعية الجديدة وممثليها و متقبليها قد دمج جزءا من «مضامين» الخطاب الجديد ضمن خطابه. مثال ذلك تحوّل «المرأة» من وضع المرأة - المتعة إلى وضع المرأة - الحاضنة للنوع الإنساني. وفي حين يفسر التاريخ التقليدي للأفكار

هذا التحول بأنه نتيجة تأثير وجدي بأمين أو الفكر العربي بالفكر الغربي نقول أن التفاعل يتمثّل في قيام وضع جديد يجبر جميع الخطابات أن تعيد تشكلها في علاقة معه، مع ما يترتب عن ذلك من «تنازلات» في المواقف لتثبيت الخطاب وتأكيد تجانسه.

لكن الاهم أن نتبين أن هذه الظاهرة ليست خاصة هذه المجادلة بل تحليل هذه المجادلة يؤكد قانونا عاما هو :

إن المضامين لا تحافظ على استقرارها إلا في أشكال خطابيّة مستقرّة. بالمقابل فإن درجة تغيّر الأشكال الخطابية لا توازي ضرورة تغير المضامين.

من هنا تعيّن أن يبدأ تاريخ الافكار بتحليل الخطاب قبل تحليل الضامين. كما تعيّن تحديد ظواهر موضوعية توجّه التحليل. شأن «السلطة المرجعية للخطاب» التي اعتمدنا في هذا البحث.

ولا شك أن الجدل يقدّم فرصة سانحة لتأكيد ذلك القانون. لكننا نعتقد أنه صالح أيضا خارجه. أن غاية كل جدل إنهاء الجدل، أي إفحام الخصم. وليست هذه إلا حالة خاصة من وضع عام هو أن غاية كل خطاب أن يبلغ وضع استقرار ويصبح مكتفيا في ذاته بذاته. ولما كان بلوغ تلك الغاية مستحيلا عدا في الخطابات الصوريّة فإن التنازع دائم بين اتجاه الخطاب واهتزازه بسبب نسبيّة ذلك الاستقرار. فكل خطاب هو جدل لأنّه يتجه الى الافحام أي تحقيق حالة استقرار وغلبة، بقطع النظر عن الظروف الخارجية التي يحلّ فيها ذلك المسعى.

لاحظ برلمان بحقّ أن اقتناع الناس في أوضاع مختلفة بتقنيات جدالية متشابهة يؤشر لوجود «شيمات» (خطاطات) (schèmes) عامة ليست تلك التقنيات إلا تعبيرا عنها [26]. إلا أنه لم يعمل على تعميق فكرته ولم يطرح قضية العلاقة بين «الشيمات» المفترضة والوضع الحجابي عن أن

(26) برلمان، مرجع مذكور، ص252.

محاولات بعض أنصار الرؤية السكونية بعد برلمان لم تمض إلى أبعد مّا خطّه هذا الأخير. ولا ندري هل يمكن التوصل إلى تحديد «شيمات» أساسية يمكن أن تعتبر البنى العميقة للجدل. لكننا نلاحظ أن تلك «الشيمات» إذا كانت واردة فلا بد أن تكون مشتركة بين كل الخطابات، اليوميّة منها والمختصّة. وإذا كان كل جدل يهدف في العمق إلى إنهاء الجدل فلعلّ من الممكن تمييز مواقف أساسية يسلكها المجادل. فهو إما أن يحاول إنهاء الجدل بالتعالي، أي اعتبار الخصم غير مؤهل أصلا للخوض في الموضوع والاشتراك في الجدل. أو يحاول إنهاء الجدل بالتفاعل المزيّف، أي التظاهر بالاشتراك مع الخصم في خوض المبحث مع نيّة الدفاع عن موقف مسبق. أو محاولة إنهاء الجدل بالتفاعل الحقيقي، أي الاقناع بخوض المبحث وإناطة النتيجة بالدليل والحجة. فالأول ندعوه الجدل الأبوي و تجسّده في الاستعمالات اللغويّة العربيّة عبارة «اعلم أن». والثاني ندعوه الجدل الكلامي، وتجسّده العبارة «إذا قيل قل». والثالث ندعوه الجدل التأسيسي وتجسّده عبارة «دليل ذلك».

الدرجة	النوع	الصفة	النموذج
الأولى	الجدل الأبوي	جدل بالتعالي	«اعلم أن»
الثانية	الجدل الكلامي	جدل بالتفاعل المزيف	«إذا قيل قل»
الثالثة	الجدل التأسيسي	جدل بالتفاعل	«دليل ذلك»

فإذا صح هذا السلّم الجدالي فإنه يصبح ممكنا توزيع الحجج التي أنتجها الجدل الحديث حول المرأة بين هذه الدرجات الثلاث. فـ «تحرير المرأة» و«المرأة المسلمة» نصان ينتميان إلى الجدل الكلامي. و«المرأة الجديدة» ينتمي إلى الجدل التأسيسي. أما الجدل الأبوي فتمثّله الردود المحافظة وكذلك نص لأمين لم يشتهر كثيرا هو «المصريون» (1894). فيلاحظ أن امين قد كتب نصوصا ثلاثة مختلفة مضامينها حول «المرأة» لكنّه صاغ خطابا واحدا حول «المرأة» تدرّج حسب الدرجات الثلاث للجدل.

الدرجة	النوع	النص	السّنة
الأولى	الجدل الأبوي	«المصريون»	1894
الثانية	الجدل الكلامي	«تحرير المرأة»	1899
الثالثة	الجدل التأسيسي	«المرأة الجديدة»	1900

وقد حلّلنا النصين الأخيرين و عرضنا أنماط حججها. فبقي أن نقدم إشارات حول الجدل الأبوي والنص الممثل له «المصريون». وقد جعلناه الأخير في التحليل وإن كان الأول في الصدور. لأننا نكتفي من هذا التحليل ببعض الإشا رات السريعة.

2 ـ الجدل الأبوي :

إن الجدل الأبوي أو الجدل بالتعالي يستمدّ قوته الاقناعيّة من كون الإنسان متعوّدا الخضوع إلى سلطة الأب أو المتقمّص دوره. بينما يستمدّ الجدل الكلامي قوّته الاقناعية من كون الإنسان متعوّدا توظيف القول لإقرار السائد أكثر من توليد الجديد. أما الدرجة الثالثة فتظل الأكثر استعصاء وتطلب بذل جهد أكبر.

والجدل الأبوي يعتمد طرقا عديدة مثل :

أ ـ العيب. أي إقامة الحجة على شكل «من العيب أن تتحدّث في هذا» (العيب بالنظر إلى موضوع القول) أو شكل «من العيب أن تقول هذا» (العيب بالنظر إلى المقول). أو شكل من العيب أن تقول هذا (العيب بالنظر إلى القائل). وهي أشكال ثلاثة تشترك في ارتباطها بصورة الأب يخضع الحديث أمامه إلى شروط وتضييقات.

ومن أمثلة ذلك في نصّ «المصريون» المقطعان التاليان :

«إن دوق دي ماركوري [27] يحكم على عاداتنا دون أن يقوم بدراستها (1 : 278)». أنت غير مؤهّل (العيب بالنظر إلى القائل).

«حين بدأت قراءة الفصل في كتابه الذي يتحدّث فيه عن نسائنا تطورت بسذاجة أن إخلاصه للمجاملة الفرنسية التقليديّة سيجعله يقتصر في حديثه على ذكر الأشياء الطيّبة... (1 : 278)». من العيب أن تتحدث عن نسائنا بعد أن استظفناك عندنا (العيب بالنظر إلى موضوع القول).

ب - الترغيب والترهيب، أي إقامة الحجّة على التلويح بالعاقبة (صورة الأب الذي يثيب ويعاقب).

ومن أمثلته المقطعان :

«كان من بين الأشياء التي صدمتني في أوائل وصولي إلى فرنسا أنني التقيت بنساء بلغن من الخمسين وينادين بالآنسات (1: 283)».
= عقاب المرأة المستغربة أن تظلّ عانسا (أن تحرم الإشباع الجنسي ؟) - ترهيب.

«إن الشيء الوحيد المطلوب توفره في الفتاة المسلمة لكي تجد زوجا جديرا بها هو أن تكون فاضلة حسنة الخلق (1 : 283)».

= ثواب المرأة المحافظة أن تجد زوجا (أن تحقّق الإشباع الجنسي ؟)- ترغيب

ج - التقريب إلى الأفهام، أي إقامة الحجّة بمستويات من القول هي أدنى من المستوى العادي مثل التمثيل والتبسيط والمقارنة والتشبيه الخ

---

(27) الدوق دي ماركوري (Le Duc d'Harcourt) هو الكاتب الفرنسي الذي ردّ عليه أمين بكتاب «المصريون» المنشور بالفرنسية. نحيل لاحقا إلى نص أمين معرّبا كما أورده عمارة في «الأعمال الكاملة لقاسم أمين» - مرجع مذكور. ونورد أرقام الصفحات في المتن.

وهي، ترتبط بصورة الأب الذي يتنزّل ليخاطب الابن بمستواه. وأمثلتها في نصّ «المصريون» كثيرة.

د ـ الاحتجاج بسلطة القائل، أي أن تكون السلطة المرجعية هي سلطة القائل لا أكثر : أنا أقول «أنا أعلم»، ومثاله المقطع التالي :

«إنني لا أعيب عليه قصوره في قول الحقيقة عن نسائنا (...) فالمصري هو الإنسان الوحيد القادر على كشف هذه الطبائع المعقّدة. ولهذا فإنني سأحمل شرف تقديم نسائنا إلى القارئ (1 : 278)

فهذه بعض أنماط الحجج المستعملة في الجدل الأبوي، وهي السائد في نص أمين الأول «المصريون» استعملها ضد الدوق دي هاركوري، والسائد أيضا في الردود المحافظة على نصّه الثاني، استعملها ضدّه الأزهريّون. لكن فارقا أساسيا يميز الخطاب القديم عن الخطاب المتجدّد، هو أنه قابل أن يقرأ على أنه خطاب كلّي متدرّج بحسب درجات الحجاج إلى أن يبلغ درجته القصوى، في حين لا يقدر الخطاب المنافس أن يتجاوز في السلم الجدالي درجته الثانية. فهذا يؤكد أن تشابه الآليات رغم اختلاف المضمون لا يعني أنها، أي الآليات، مطروحة في الطريق تستعمل كيف ما شاء المخاطب. فكما أن انتظام الخطاب لا يتماهى مع مضمونه فكذلك لا يمكن لأحدهما أن يستقلّ عن الآخر. والمواقف الأكثر تحرّرا هي تلك التي تنجح في صنع تحوّلات خطابية أكثر جذرية.

I - تمهيد : تحديد المقاربة

II - السلطة المرجعية للخطاب

1 - من حجّة السلطة إلى السلطة المرجعية للخطاب

2 - الدرجة الصفر من الجدل : السلطة المرجعيّة المستقرّة

III - الشريعة والمجتمع : السلطة المرجعية المهتزّة

1 - البنية الكلية ومجموع الأجزاء

2 - المعنى بين محدّداته ومثبتاته

3 - ثنائية القطب

IV - المدينة : السلطة المرجعية الجديدة

1 - التواصل والتمايز

2 - القوّة / التأهل / القابليّة

3 - تطوّر الموقف أم تحوّل الخطاب

4 - متاهات السلطة المرجعيّة

5 - السلطات المرجعية الفرعية.

V - المدينة الماديّة والمدنية الحقة : السلطة المرجعية المضادّة.

1 - اختلاف المضمون ووحدة الآليات

2 - الخطاب المتجدّد

VI - خاتمة

1 - درجات الجدل وظاهرة التفاعل

2 - الجدل الأبوي.

المعنـــى : بنية كلّيــة

Le sens : macro-structure

منية الحمامي
كلّية الآداب منوبة

المقدمة :

إنّ حديثنا عن المعنى في هذا البحث لا يندرج ضمن ما عرفه الدرس اللساني من تيارات ومدارس ونظريات اختلفت في تحديد المعنى وضبط معالمه ومناهج دراسته، ومنها النظرية الاشارية والنظريّة السلوكيّة. وإنّما اخترنا أن نبحث في المعنى، وأن نستدلّ على مفهوم البنية الكلّية من خلال ما تشهده اللّسانيات اليوم من تداخل وتعالق مع التطبيقات الحاسوبية في إطار التقنيات المعلوماتية الحديثة. وما نشأ عن هذا التظافر العلمي من اختصاصات جديدة نذكر منها هندسة المعرفة : هذا الاختصاص الذي هو اليوم محلّ تجاذب يتنازعه أهل الكومبيوتر وأهل الاتّصالات والمعلومات وأهل الذكاء الاصطناعي وينأى عن الكتابة في قضاياه أهل الانسانيات : Humanities، وخاصة علماء اللسان وفلاسفة المعرفة ونقاد العلوم، ظنّا منهم بأن الهندسة هي صَنْعَة التقنين. وهؤلاء بدورهم حصروا أنفسهم في الجوانب التقنية وأهملوا الاهتمام بالأبعاد النظريّة والفلسفيّة والأنطولوجية لهذا الاختصاص المتشعّب في علاقته باللّغة والمعرفة وطرق تمثيلها، وعلاقته بالفرد والمجتمع. إنّ هذا الاختصاص يضم في توليفة مندمجة مصطلحيْ المعرفة / والهندسة.

فإذا ما تجاوزنا تعريف المعرفة من خلال تلك الثنائيات التي تصنفها إلى :

* معرفة رياضية أو تجريبية
* معرفة مدركة بالحواس أو مستنتجة بالعقل
* معرفة استقرائية / استنباطية
* معرفة صوريّة ، Formal / أو معرفة طبيعيّة

وحاولنا النظر في منزلتها في المجتمعات الانسانية فإنّنا نقفُ على تحول هائل في الدور الذي تلعبه المعرفة في بنية المجتمعات الحديثة. إذ لم تعد نتاج الممارسة الحرة لقدرات الانسان المبدع. بل باتت عملا هادفا تحكمه الاعتبارات السياسية والدوافع الاقتصادية. لذلك خرجت المعرفة الحديثة اليوم عن الحياد لتلتبس بنظام القيم وقوى السلطة السّائدة، ولذلك اصبحت تنفلتُ عن ثنائية الصواب والخطأ التي كانت تحكمها سابقا.

ومع كل هذا التحول الذي عرفته المعرفة، يعجز الفكر الحديث عن تقديم نظرية متماسكة لها تحدد أساليب تقييمها وتضع الأسُس النظرية لآليات اكتسابها وتوليدها، وربما يرجع ذلك إلى ارتباط طبيعة المعرفة بالكيفية التي يشتغل بها العقل البشري والتي مازال معظمها خارج نطاق السيطرة العلمية. وعندما يعجز العلم تبرز الهندسة من حيث هي وسيلة عملية اجرائية للسيطرة على الظواهر المعقدة، والمعرفة بلا شك هي أكثر الظواهر تعقيدا.

وعندما تلتقي الهندسة مع المعرفة ينشأ اختصاص جديد هو ما نسميه اليوم بهندسة المعرفة ؛ Knowledge Engineering. وهو ذلك الذي يسعى إلى وضع وسائل عملية لاقتناء المعرفة من مصادرها الأولية والوسيطة وتمثيلها في هيئة شبكات دلالية ؛ Semantic nets أو مخطّطات مفاهيم ؛ Conceptuel graphs، وتخزينها في صورة قواعد صورية ؛ Formal Rules، وهي القواعد التي تطبقها وسائل الاستنتاج الآلي لكي تكتسب نظم المعلومات الآلية بعض قدرات الذهن البشري تلك التي يستخدمها في عمليات الاستنباط والاستقراء والتحليل والتركيب وفهم النصوص وتمييز الأشكال والأصوات والمعاني. ومجموع هذه العمليات

تضعنا أمام أهم خصيصة يتميز بها الذهن البشري وهو الذكاء ؛ Intelligence، والذكاء هو مزيج مثير لا يمكن تحليل عناصره الأوليّة بسهولة فهو حصيلة توليفات مركّبة للعديد من القدرات الذهنية مثل التصميم والابتكار والاستنتاج والتفسير وهو القدرة على اكتساب المعرفة ذاتيا وتخزينها وربطها بسوابقها. فالذكاء إذًا ظاهرة معقّدة وشائكة وقابلة للتحليل من منطلقات عديدة للبحث منها المنطلق النفسي والفلسفي والعصبي واللّغوي والمعرفي وآخر هذه المنطلقات : المنطلق التقني بأسس تصميم نظم الذكاء الاصطناعي التي تسعى للارتقاء بالآلة لكي تصبح قادرة على اكتساب المعرفة من مصادرها الأصلية وتوليد معارف جديدة على أساس ما اكتسبته. فالذكاء الاصطناعي هو آخر ما أبدعته التكنولوجية الحديثة، وتكاد تكون تكنولوجيا المعلومات هي أولى التقنيات التي تتعامل مع المعرفة وعلم النفس والفلسفة والانسانيات ؛ Humanities أي ما يعرف بالعلوم الانسانيّة.

وتمثّل الثورة التكنولوجية الراهنة ظاهرة كونيّة غاية في التعقيد، وهي ظاهرة متعدّدة الأبعاد. خاصة في تحولها في مستوى البرمجيات (من صياغة البرامج ؛ Software) إلى تطبيقات الذّكاء الاصطناعي (Intelligence Artificielle) وهندسة المعرفة (Knowledge Engineering).

لقد كان من نتائج هذه التطبيقات أن توثّقتْ الصّلةُ بين الحاسوب واللّغة، وكان هذا الالتقاء بين اللّغة والحاسوب حتميًا وذلك لأنّ اللّغة تجسيدٌ لنشاط الانسان الذهني بكُلّ تجلّياته. ولذلك اتّجه الحاسوب نحو محاكاة وظائف الانسان وقدراته الذهنيّة ومن أهمّها (القدرة اللّسانيّة). وقد تدرّج هذا الالتقاء حتّى بلغ درجة قصوى من التفاعل العلمي / والتقني. وتقف وراء ذلك عدّة أسباب، أهمّها :

1 - التطور الهائل في علوم اللّسانيات

2 - انفجار المعلومات وسرعة تراسلها داخل هذه القرية الكونيّة

3 - التطور الهائل الذي أنجزته تكنولوجيا المعلومات في مجال البرمجيّات، وتحوّلها من لغة البرمجة التي كانت تكتب بلغة الآلة Machine

Fortran) language : وهي لغة تناسب العمليّات الهندسيّة، ولغة Cobol : وهي تناسب العمليّات التجارية) الى اللّغات الطبيعيّة : Natural language، وهي برمجة أرقى تتسم بالمرونة. وقد أدى هذا التحول إلى الاستهداء بكثير من خصائص اللغات الانسانية في تصميم هذه اللغات الاصطناعيّة.

لقد تهيّأت اللغة الطبيعية للمعالجة الآلية بدخولها مجالات التحليل الرياضي والمنطقي والاحصائي. وتهيأ الحاسوب من جهته للقائه مع اللّغة بضخامة الذاكرة : Mémoire وضآلة الحجم وأساليب الذكاء الاصطناعي، ولغات البرمجة الرّاقية. وهو ما يقتضي من اللّسانين اليوم داخل غابات المعلومات المتشابكة هذه وحتّى يقاوموا القصور في العدّة المعرفيّة / الالمام بالعلوم الرّياضية الحديثة والمنطق والاحصاء وعلم النفس المعرفي (psychologie cognitive) واللّسانيات الحاسوبيّة (Linguistique Computationnelle).

لقد خلق اللقاء بين اللّغة والآلة أسئلة ومشاغل جديدة وهي أسئلة تتعلّق بمستوى القدرة اللّغويّة (La competence) : كيف يشتغل النظام اللغوي في دماغ الانسان وما هو القانون المتحكم في بناء النظام اللّغوي في الدّماغ ؟ وكيف يحلّل الدّماغ البشري العلامات التي يتلقاها من البنية المنجزة / القوليّة ؟ أي كيف يتواصل الانسان وكيف يتأتى له تحديد دلالات عناصر الكون من خلال اللّغة / وكيف يشكل المعنى ويبنيه ؟

لقد تأسّس الذّكاء الاصطناعي على أساس محاكاة الدّماغ البشري وقد اعتبر علماء الحاسوب أنّ لكلّ نشاط معرفي نموذجه الحاسوبي، معتمدين على محاكاة وظائف الدّماغ البشري، وقد انطلقوا من طرح الأسئلة التالية :

1 . كيف يقوم الذهن بالعمليات الرياضية ؟
2 . كيف تعمل آليات الاستنتاج للذهن البشري ؟
3 . كيف يفك لبْسَ الالفاظ ويعوض المحذوف ويستدلُّ عليه ويفاضلُ بين تأويلات النّص الواحد ؟
4 . كيف تتم عمليّة الادراك ؟

5 ـ كيف يبرهن النظريات ويطبق القوانين ويبني القواعد ويردّ الفروع إلى الأصول والحقائق الجزئيّة إلى كلّية ؟

وإذا أمكنهم أن يجيبوا عن كلّ هذه الأسئلة وان يحاكوا كلّ هذه الوظائف فإنّهم يكونون بذلك قد صنعوا آلة ذكيّة.

إنّ ما توصّل إليه أصحاب الذكاء الاصطناعي هو أن الدماغ البشري مبني على شكل آلة بها مدخل Input / ولها مخرج Output. وفي المدخل نجد قواعد البيانات التي يتمرسّ علها فتنشأ لديه التجربة اللّغوية والتي تبني عليها الآلة منظومات تقوم بخزنها في الدّماغ على شكل قوانين صوريّة وهذه المنطقة اللّغوية في الدّماغ هي التي يطلق عليها في اللّسانيات التوليدية : (Linguistique Générative) مفهوم الكفاءة / أو القدرة اللّغوية : La competence، وتتأتى بعدها مرحلة التوليد / الخرج والتي يتمّ فيها انتاج اللغة وتقبّل العلامات اللغوية وتحليلها قبل عرضها على الجهاز الخوارزمي : Algorithmique : الذي يقوم بالحكم على انتاج اللغة ارسالا و(تقبّلا)، وذلك بالربط بين الشكل النظري واستعماله سياقيا ومقاميا.

إنّ البحث في هذه القضايا قدأفضى الى تحول الدرس اللساني الحديث، الى البحث عما هو كُلّي : Universal ، أي الى تحديد البنية اللّغويّة ذاتها في محاولة التعرف على سرّ تكوينها وطريقة استعمالها لدى الانسان عامّة وليس لدى مجموعة لسانيّة بعينها. واصبحت بعض النظريّات اللّسانيّة تطرحُ سؤال الكيْنونة، من خلال محاولتها كشف غوامض واجلاء سرّ مازال يستعصي فهمه على العلم الحديث رغم توظيفه لأدوات إجرائيّة ضاربة في «التجريب» / والتجريد معا، هذا السرّ هو سرّ البنية الذهنية و/ البنية المعنويّة : La structure mentale / La structure sémantique.

وقد تعاقبتْ المدارسُ اللسانية في الاجابة عن هذه الأسئلة كُلّ واحدة منها وظّفتْ أدواتها الصوريّة التي كان يسمح بها التطور العلمي. فالبنيوية

بجميع تياراتها كان لها الفضل في حصر الموضوع اللّساني بتركيزها على مكوّنات النظام، لكنّها لم تتجاوز التّعامل مع الشكل النظري الظاهر الى التعمق في البناء الصوري الذي يحرّك هذا الشكل وإلى البحث في محركات الكلام داخل بنية الدماغ البشري.

والتوليدية وقد جاءت لتصحيح مسار البحث اللساني واستبدال التعامل مع المعطيات اللُغوية في الألسنيّة النوعية الى البحث عما هو كوني مشترك بينها للوصول الى صياغة نحو كلي وتفسير هذه البنية الكلية التي وراء عناصر الاشراك وهي بنية الدماغ البشري.

لقد اهتم شومسكي بدراسة المعرفة اللغويّة اللاّواعية في الذهن البشري وبَنى النموذج الذهني : Mentalistic model للغة والذي يفترض أنّ الانسان يولد بملكة لغويّة او استعداد فطري عام.

إلاّ أنّ اشتغال التوليديّة ببناء نحو صوري وفق نظرية عامة في اللّغات الطبيعية جعلها لا تهتمّ كثيرا بالخصوصيّات النوعيّة للغات. وقد كان نسقها الاستدلالي / المنطقي الهادف الى بناء قواعد كلية ونحو للقدرة : Une grammaire de la compétence. مولد النماذج لسانيّة / سببا في تحويل المقاربة الوصفيّة الى معالجة تفسيريّة للظاهرة اللّغويّة، متأسّسة على وضع الفرضيات العلمية والمنوالات الاجرائيّة. ولذلك صاغت لنفسها جهازا مفاهيميّا متماسكا، انصهرت فيه الكثيرُ من التجارب العلميّة الدقيقة. لكنّ هذا الأحكام على المستوى النظري، قابله قصور بيّن على المستوى الاجرائي وهو قصور يرجعه البعض الى الطابع التجريدي في التعامل مع الظاهرة اللّغوية.

إذ أنّ التوليديّة حاولت إخضاع البنية اللُغوية إلى التمثيل المنطقي - بوضعها أسُس النموذج الرياضي للألسنة البشريّة - وقد قصدت من وراء ذلك الى بناء نحو توليديّ رياضي يُمكّن من توليد جميع الجُمل المقبولة في بنية هذه اللّغات انطلاقا من مجموعة من القواعد الرياضية تماما كما

تتولّد جميعَ المتواليات العدديّة أو الهندسيّة الممكنة بصيغة رياضية وفي ذلك تعبيرٌ عن الحالات اللانهائية لسلاسل هذه المتواليات.

وبقدر ما حَظِيَتْ به نظريّة شومسكي من تأييد عند اللسانين بقدر ما واجهت نقدا شديدا من علماء النفس ومهندسي الكومبيوتر وفلاسفةِ اللّغة. فقد اعتبرها مهندسُو الحاسوب نظريّة موغلة في التجريد كما اعتبرها فلاسفة اللّغة نظريّة تقطع اللّغة عن سياقها الاجتماعي كما تقطع بين الفعل الكلامي وسياقاته التواصليّة.

وإلى جانب التوليديّة ظهر اتجاه جديد في اللّسانيات في السنوات الأخيرة يعرف بنظريّة النحو التأليفي وهو اتجاه يلتقي مع التوليديّة في بناء نحو كلي هو نحو القدرة اللسانيّة. إلاّ أنّه يختلف في طريقة المعالجة أي في أدواته الاجرائيّة التي يوظفها ويشتغل بها. وعلى خلاف التيّار التوليدي الذي يعتبر تيّار الفرضيّات المجرّدة (الاستنباط). يقوم التيّار التأليفي بتبنّي أسلوب الاستقراء (تراكم المعطيات) ويعتمد التجريب Empiricisme، وهو ما جعله يتبع منهج بناء قواعد البيانات اللّغوية التي ستمثّل فيما بعد الأساس النظري والمنهجي لما يعرف باللّسانيات الحاسوبيّة ؛ Linguistique Computationnelle، ومنطلق هذه البيانات الألسنة البشريّة باعتبارها لغات طبيعيّة وهي مرحلة أولى أو مقدّمة حتميّة لعمليّة استخلاص القواعد الكلّية.

وقد ارتبطت المعالجة اللّسانيّة بهذا المنهج بمختلف التطبيقات المعلوماتيّة وهذا ما جعل هذا الإطار النظري للنحو التأليفي، أقرب النظريّات اللسانيّة الحاسوبية ؛ Computing Humanities لتعميق مفهوم البنية الكلّية ؛ Macro / structure (Tannenbaum (1988).

وإذا ما عدنا إلى طبيعة فعل القول / أو الأفعال القوليّة : Les actes de parole) من حيث هي أفعال تتمّ في سياقات تواصليّة وتتنزّل في مقام تحدّده معطيات عديدة متنوّعة وغير قابلة للحصر، لذلك كانت أفعال القول منقوصة وغير تامة. وهي لا تحتاج إلى أن تكون كذلك لأنّ

المتكلّم ينجز عمليّة انتقاء فلا يثبت في خطابه إلاّ المعلومات الضروريّة أو تلك التي يعتبرُها طرفا التّخاطب ضروريّة. ومن هنا كانت الأفعال القوليّة في اللّغة وكان خطاب اللّغة الطبيعيّة ضمنيّا في كثير من جوانبه. وهذا ما يقتضي من السامع المتلقي توظيف واستغلال الآلة الاستدلاليّة لفهم وتفسير الخطاب ولكي يصل الى بنية المعنى الكلّية.

وتأسيسا على ذلك نقولُ إن اللّغة الطبيعيّة ؛ (Natural language : N.L)، إذا قيستْ باللّغة الصّورية (Formal Language : F.L) تُعَدُّ ضمنيّة أو منقوصة، وهو نقصانٌ طبيعي لأن المستمع يملأ الخانات الفارغة عن طريق الاستدلال وعملياتُ الاستدلال. إنّما يستندُ فيها إلى بنية معرفية ذهنية ؛ Van Dijk) .text and context)

وإن كانت النظريّة اللسانيّة تتعاملُ مع أنساق اللّغة الطبيعيّة أي مع بنياتها الممكنة / والفعليّة (قدرة / إنجاز). وعادةً ما تُصنّف ـ وبحسب اهتمامها بمستوى القدرة / أو الانجاز ـ إلى بنيويّة وصفيّة ؛ Taxinomique / أو فرضيّة استنباطيّة.

فإنها وسواء أكانت وصفيّة أم فرضيّة، تعتبر هذه الأنساق قواعد مجرّدة / شكليّة تحدّد السلوك اللّغوي كما يتجلّى في مستوى الانجاز في شكل ملفوظات أو أفعال قوليّة من حيث هي أبنيةٌ منجزة ضمن مقامات تواصليّة.

ومن ثمّ كان هدف الأنحاء اللّسانية ؛ (Les grammaires linguistiques) هو إعادة بناء هذه القواعد النسقيّة نظريّا ممّا يقتضي صياغة المقولات وتتبع المستويات اللّغوية وضبط القيود الضروريّة لوصف تلك البنية المجرّدة لأقوال مستعملي اللّغة ؛ User/Speaker. وهذا ما جعل أغلب الأنحاء تهتمّ بصياغة البنيات المجرّدة لأفعال القول صوتيا وصرفيا وتركيبيّا. ولا تكاد تتعدّى مستويات الوصف هذه التي ذكرناها.

ولكن هذه الصياغة تظلُّ منقوصة ما لم يُحدّد النحو بنية المعنى المرتبطة بهذه البنيات والأشكال، وذلك لأنّ المعنى هو محصّل بنية الفعل

القولي وهو الناشئ من تعالقّ البنية الصوتيّة مع الصرفيّة مع البنية النسقية التركيبية.

المعنى إذن هو بنية كُلّية. وإذا ما استكمل النحو النظر في هذه البنية فإنّه يمكن أن يوصف بأنّه نسق نظري من قواعد الشكل / والمعنى : Van) Dijk text and context).

ولكن ما دامت الأفعال القوليّة مرتبطة بشكل نسقي مع الفعل التواصلي، وما دام الفعل التواصلي لا يتحقق بمقبوليّة الجُمل نحويا فقط وإنما أيضا عندما يكون مقبولا تداوليا، أي مناسبا للسياق التواصلي الذي أنجز فيه. ولذلك ينبغي أن يوسّع النحو اللّساني بمستوى وصفي آخر وهو المستوى التداولي (Le niveau pragmatique). لأنّ هذا المستوى هو الذي سيمكّن من صياغة المقتضيات والقيود التي تجعلّ أفعالّ القول مقبولة تداوليا، وحاملة لدلالة.

فالدّلالة تتحدّد في جميع مستويات التحليل، ولكن المعطيات الدّالة عند البنيويين ليست هي نفسها عند المدارس التوليدية المختلفة والمعطيات الدّالة في نحو الخطاب (Logrammaire du discours) والمعطيات الدّالة في النحو الصوري ليست هي المعطيات الدّالة في النحو الوظيفي.

وإذا كان على النحو اللّساني أن يستكمل مستوياته الوصفيّة بمستوى آخر هو المستوى التداولي. فذلك لأن هذا المستوى هو أداته الاجرائية الحدْسيّة التي تمكنه من مقاربة البنية الكلّية الدّلاليّة أي مقاربة المعنى من حيث هو محصّلة التفاعل بين الكون الفونولوجي والمورفولوجي والتركيبي والدلالي وبين معطيات المقام. وهذا التوافقّ بين جميع هذه المكوّنات هو الذي يجعل أقوالنا، تُنظّم سُلّميّا البنية المفهومية (القضويّة) أو بنيتها الكلّية.

وإذا أردنا أن نصوغ تعريفا لمفهوم البنية الكُلّية فيمكن أن نعرّفها كما يلي : «إنّ بنية كُلّية ما لمتتالية من الجمل هي تمثيلٌ دلالي من نوع ما، لقضيّة ما أو لمجموعة من القضايا أو للخطاب بأكمله.

وهذه البنية يتوصّل إليها المتلقّي من خلال جملة من العمليّات الذهنية الاستدلاليّة التي يجريها على أفعال القول المنجزة والتي ينتجها الباث. وهذه العمليات هي ثلاث :

1 . عملية الحذف : وتندرج تحتها قاعدة عدم امكان حذف قضية تفترضها قضية لاحقة. وهذه القاعدة تضمن الانشاء الدلالي للبنية الكلية.

2 . عملية حذف المعلومات التي هي جزء من اطار معرفتنا أي تلك المعلومات المتوقعة.

3 . عملية تعميم : الوصول الى العام انطلاقا من الخاص.

إنّ هذا المفهوم الحدْسي للبنية الكلية يتجلّى عبر قرائن نرصدها في ردود فعل السامع المعبّرة عن عدم قبوله لمتتالية ما لأنها لا تعتمد على بنية كلية تجمع شتات أجزائها. ومن نماذج ردود الفعل التي نرصدها عند السامع العبارات التالية : «عن أي شيء تتحدث ؟» «لم أفهم ما قلته» أو «ليس لما قلته أي معنى».

ومعنى هذا أن مجموعة من المتتاليات Ensemble de suites، التي ليست لديها بنية كلية تعتبر غير مقبولة في السياقات التواصلية. ومن هنا نستخلص أن البنية الكلية تتحقق في الخطاب من حيث هو بناء لغوي تترابط داخله الجمل. ووظيفة هذه الجمل من الناحية المعرفية هي أنها تهيئ البنية الكلّية وتسهل عملية الفهم على المستمع ولا يمكن لها أن تنجز هذه الوظيفة دون وجود روابط مختلفة بين مجموع القضايا التي تضمنها والتي تشكل المقاطع الخطابية ودون وجود قرائن إحالة إلى الذوات والأحداث والأماكن أي إلى الكون.

نخلصُ مما أسلفنا إلى أن لكل كلام من حيث هو مندرج في مستوى الانجاز بنية كلية ترتبط بها مكوناته اللّغوية وأن المستمع / المتلقي يصلُ إلى هذه البنية الكلية عبر عمليات متنوعة تشترك كلها في تنمية الاختزال.

على ان ما نريدُ التأكيد عليه هو انّ المعنى من حيث هو بنية كلّية : Macro structure، ليس شيئا معطى سلفا حتّى وإن وجدت مؤشرات على وجود هذه البنية، وإنما هي مفهوم مجرد (حدسي) به تتجلى كلية الخطاب ووحدته وانسجامه. فالبنية الكلية هي افتراض يحتاجُ إلى وسيلة إجرائية / ملموسة تُوضّحُه وتجعلهُ مقبولا كمفهوم.

إن مفهوم البنية الكلية كشيء ينتجه المستمع / المتلقي اعتمادا على معرفته السابقة بالكون : Background Knowledge، وهي جملة من الاستدلالات والعمليات الذهنية المعقدة. ومجموع هذه العمليات هي التي تشكل ما يسمّيه علماء النفس بالتداعي والترابط : L'association، والذي يمثل إحدى القدرات الأساسية التي تميز الذاكرة البشرية ومعناها ن البحث عن مضمون معنى، يمكن أن يتشعب ويتتبع الى البحث عن مضامين أخرى ذات علاقة بالمضمون الأصلي مدخل البحث، وذلك من خلال تتبع علاقات التشابه والتناقض والتلازم والتعالق وغيرها من التداعيات التي تربط بين هذا المضمون وغيره.

وقد اعتبر الفلاسفة أن «التداعي» : Association، أحد الأواليات Mecanisme الأساسية لبناء المعرفة وتوليدها واستخدامها كما رأى فيه علم النفس اللّغوي Psycho-linguistique. مدخلا هاما لفهم الانجاز اللّغوي : Performance، سواء بالنسبة الى توليد العبارة أو فهمها، (شومسكي. ن : اللّغة ومشكلات المعرفة).

وإن اسهامات هذه العلوم في دراسة ظاهرة الترابط والتماسك داخل النّص وان البحث في مختلف هذه القضايا يندرج ضمن إطار عام نظري سمّي تحليل الخطاب وهو مجال ما انفك يستعير أدوات علوم أخرى مارست ولا تزال تمارس تأثيرا في معالجة اللّغة وهي خاصة اللّسانيات النفسية : Psycho-linguistique، اللّسانيات الحاسوبية : Linguistique Computationnelle. علم النفس المعرفي : Le psychologie Cognitive والذكاء الاصطناعي : l'intelligence artificielle

لقد تأكد لعلماء الخطاب استحالة وصف وتحليل عمليات التواصل اللّغوي دون تمثيل الخلفيّة المعرفيّة المشتركة التي تربط بين المتكلم والسامع. وهي الخلفيّة : Background Knowledge، التي تتضمن المدركات والخبرات والتجارب والمعتقدات والمسلمات المشتركة عن العالم الخارجي : Extra Linguistique. والتي تُستكمل بجانب آخر من المعرفة هومعرفة ظروف المقام التي يتمّ في ظلّها الحدث اللّغوي : علم الخطاب.

وإذا كانت الأجيال الأولى للكومبيوتر قد اتجهت أساسا نحو المعالجة الآلية الطبيعية. ثمّ اتجهت اللّسانيات الحاسوبية كاختصاص متظافر إلى استبدال لغات البرمجة الاصطناعية بلغات طبيعية وذلك بخلق حوار بين الانسان والآلة انطلاقا من نمذجة ومحاكاة : Simulation وظائف الدّماغ البشري وهو ما تطلّب توظيف واستلهام المعرفة اللّسانية ونظرياتها ومناهجها للتعمق في معرفة طريقة اشتغال منطقة اللّغة في الدّماغ. وبذلك ظهرت تطبيقات أولى فيما يعرف بالمعالجة الآلية للغات الطبيعية والتعرف الآلي على الكلام البشري والترجمة الآلية وخزن استرجاع المعلومات. فإنّ الجيل الخامس للكومبيوتر قد توفر لديه اليوم معمارٌ معرفي متشابك وسرعة فائقة وسعة تخزين واسترجاع ضخمة في مجالات فسيولوجيا الأعصاب وعلم النفس المعرفي واللّسانيات بمختلف نظرياتها وعلم الخطاب.

وهذه العلوم قد ألقت الضوء على كثير من أسرار الدماغ البشري. وأصبحت مسالك اللاتصال قائمة بين الآلة / والمعطى البيولوجي وعلوم المعرفة والنفس واللّسانيات. وهذا التظافر في العلوم والاختصاصات لا بدّ أن يفضي الى ظهور الآلة الذكيّة (Intelligent machine) التي يمكن استخدامها في تمثيل البنية المنطقية : Logical structure بصورة مذهلة لم يتخيلها أحد من قبل. ويدعم مهندسو المعرفة وجهة نظرهم ببعض ما أحرزته تطبيقات الذكاء الاصطناعي وكذلك النظم الخبيرة : Systmes experts من نجاح.

على أنّ فريقا من المحترزين على تطبيقات الذكاء الاصطناعي يعتقد أن صنع الآلة الذكية لا يمكن أن يتم دون محاكاة دقيقة للذهن البشري. ويتطلب ذلك البدء من النقطة الصفر، بمعنى أن يكون مدخلنا من خلال فهمنا الدقيق لطبيعة المعرفة وبنية اللّغة النّاقلة لهذه المعرفة وكشف أسرار النماذج الذهنية للادراك الحسّي وللاستنتاج وحلّ المسائل وتحصيل المعنى أو الفهم.

ان هذا الطموح إلى تطوير آلات ذكيّة قادرة على اكتساب المعرفة وتوليدها وقادرة على الابتكار والابداع وعلى أن تنجز عمليات الذهن الأولية مثل التجريد والفهم والتلازم والتعاقب أي آلات قادرة على انتاج المعنى وتفكيكه وادراك الفروق بين الألفاظ وفك معضلة اللّبس وتمييز ظواهر الاشتراك والترادف الدّلالي، يحتاج الى عطاءات العلوم الانسانية وفي مقدمتها اللّسانيات وعلم النفس المعرفي وعلم الأعصاب. ولا شكّ أن مهندسي المعرفة والمستعملين لتطبيقات الذكاء الاصطناعي يدركون الفرق الشاسع بين عظمة الدّماغ البشري ولا محدوديّة قدراته وبين الآلة التي تحكمها مادة بنائها وقيود ومحددات تصميمها وهم يدركون الصعوبة في محاكاة بنية هذا الدماغ البشري البالغة التعقيد والذي يتكوّن من ملايين الخلايا العصبية ومن مليار من النّوروتات : Nerone.

ولكي يحدث هذا التكامل ويحل محل المواجهة بين الطبيعي والاصطناعي بين الانسان والآلة لا بدّ أن يشتركا في الخلفيّة المعرفيّة نفسها وأن تتشابه نماذجهما المعرفية وأن يتأسس الحوار بينهما باللغة الطبيعية. وحتّى نتوصل الى إقامة حوار سلس مع الآلة يلزمنا دراسات تستثمر عطاءات هندسة الحوار : Conversation engineering، وهو العلم المسْتَحْدَث الذي يقوم على التظافر بين اللّسانيات وعلم الخطاب وعلم النفس اللّغوي.

ذلك أن الحوار الذي يربط الإنسان بالآلة يختلف اختلافا جوهريا عن فعل القول والتلفّظ الذي يقتضي أطرافا بشريّة للتوصل. وإذا كانت

البنية في اللّغة الطبيعية يجوز أن تكون نصّا / ناقصا تعول على عمليات الاستدلال التي يقوم بها المتلقي / المعني وعلى سد الخانات الفارغة والاتكال على ما سبق الحديث عنه واستغلال معرفته لقرائن المكان ووقائع المقام الذي يجري فيه الكلام / القول والحوار. بالاضافة الى ما يحف بعملية الانتاج ذاتها من محيط نفسي : Psychology، ومن ايقاعات صوتية وحركات اشارية مصاحبة. وكيف تمتزج جميعها مع المضمون اللغوي وتتظافر مع قرائنه لتولّد شحنة مكثّفة من التواصل الفكري لتوليد المعنى. فإنّ بنية اللّغة الصّورية التي تمدّ قنوات التواصل بين الانسان والآلة لا يجوز فيها النقص ولا الخانات الفارغة.

ولن يتسنى لهذا التكامل أن يقوم بين الانسان والآلة أي بين بنية الدّماغ وبنية الآلة الحديثة إلاّ متى سارت بحوث الذكاء الاصطناعي جنبا الى جنب مع علم فزيولوجيا الأعصاب وذلك بإقامة علاقة تبادليّة. يوفر فيها الفزيولوجي Neuro physiology النموذج. ويقوم فيه الذكاء الاصطناعي : Intelligence Artificielle مقام المختبر الذي يمكّن من التحقق من اجرانية هذا النموذج. وسوف يمكّن هذا التبادل المنهجي بين هذه الاختصاصات من مدّ الجسور بين هذه العلوم التي هي أشبه ما تكون بالجزر المعزولة :

الذكاء الاصطناعي   فيزيولوجية   اللّسانيات العصبيّة   علم الأعصاب الحاسوبي

الخاتمة :

لقد أظهر لنا الذكاء الاصطناعي بجلاء كلسانين أن العدّة المعرفيّة التي تزوّدنا بها لم تعد كافية لادراك العالم والكون من حولنا. فهو كون لم تعد فيه السيطرة المطلقة للعقل العارف المنشئ للمعنى بعبارة «فتجنشتين» فيلسوف اللّغة. وإنّما أصبحت فيها المواجهة على أشدّها بين الطبيعي والاصطناعي أي بين الانسان والآلة.

وإنّ علينا أن تصقل تلك العدّة المعرفيّة وهو ما يوجب علينا مراجعة دقيقة للعدّة المعرفيّة التي مازال علماء اللّسانيات يّواجهون بها قضايا اللّغة واشكالاتها في شبه غياب عمّا تنجزه اختصاصات حديثة ، علم اللّسانيات الأعصابيّة، علم الحدس ، Heuristics ، والدّلالة التفاضلية ، Preferential semantics، وهي علوم يلزمنا الانتقال بآليات معرفتنا اللّغوية الى الآفاق الجديدة التي تفتحها لنا واستثمار انجازاتها في فهم العمليّة الذهنية المعقدة التي يقوم بها المتكلم / المستعمل (Speaker / User) في إنشاء المعنى وتشكيله بثّا وتقبّلا.

المراجع

1 - **سامي أدهم** : ايستمولوجيا المعنى والوجود نقد التطورية. ط. مركز الانماء القومي. بيروت.

2 - **محمّد خطابي** : لسانيات النّص. مدخل الى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربي. ط 1 1991.

3 - **محمد مفتاح** : المفاهيم معالم ؛ نحو تأويل واقعي. ط. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى 1999.

4 - **نُوام شومسكي** : اللغة ومشكلات المعرفة. ترجمة حمزة بن قبلان المزيني. ط دار توبقال للنشر. ط 1، 1990.

References :

1 — Chomsky N. (1980), Rules and Representations. Oxford, Basic Black Well.

2 — De Beaugrande, Robert : Text, Discourse and process. Norwod. N. Ablex.

3 — Higgenbotham, J., 1984, Noam Chomsky's. Linguistic theory, in S.B. Torrance ed. New York, the Mind and the machine, pp. 115-124.

4 — Hirschfeld, Lawrence. A. susan A., Gelman : Mapping the mind, Domain speficity in Cognition and culture. Cambridge University. Press. 1994.

5 — Sandra B. Pragmatism and phenomenology. A philosophic encounter, B.R. Gruner. Amesterdam 1980.

6 — Pacey A 1991, The culture of Technology, the MIT Press. Cambridge. Massachussetts.

7 — Paul, M. 1986 : Intelligent Robots; Myth or Reality in P.H. Winston and K.A. Prendergasteds. The MIT Press.

8 — Perrole, J.A., 1987, Computers and social change, Wadworth Publishing Company, California.

9 — Tannenbaum, R.S. 1988, Computing in the Humainities and Social Sciences. Vol. 1 : Fundamentals. Computer Science Press.

10 — (Winograd, T. 1983) Language as a cognitive process. Vol. 1 : Syntax, Addisson Wesley, Publishing compagny.

11 — Van Dijk, T.A. (1977). Text and Context. Longman. London.



ضمير الفصل أم ضمير الحصر ؟
(إنّي أنا أخوك). والآخَرون ؟

حسن حمزة
جامعة لوميير- ليون 2
قسم الدراسات العربية
مركز البحث في المصطلح والترجمة
CRTT

شاع في العربية المعاصرة [1] استخدام صيغة ضمير[2] الغائب (هو وهي وهما وهم وهن) شيوعا كبيرا بين المبتدأ وخبره حتى صار لازما أو كاللازم تجود به أقلام الطلاب والأساتذة والصحفيين والكُتّاب أمام الخبر المعرف باللام. فيقال : (محمد هو الصادق)، و(الجامعة هي المؤسسة التربوية)، وبعد أسماء الاستفهام فيقال : (مَن هو الطالب ؟) و(ما هو

---

(1) من الصعب تحديد ما تعنيه العربية المعاصرة تحديدا تاما، ولذلك يكفينا القول إنها تشمل عموما مجمل النصوص المكتوبة بالعربية في أيامنا أكان ذلك في الصحف والمجلات أم في مقالات الكتاب المعاصرين وفي قصصهم ورواياتهم.

(2) في تسميته بالضمير خلاف بين النحويين لأنه عندهم للفصل كما سنرى، فليس له محل من الاعراب كما يقولون، وليس هذا من شأن الضمائر ، فالضمائر عندهم أسماء، ولا بد للاسم من أن يكون له محل من الاعراب، فيكون فاعلا أو مفعولا أو مضافا أو مضافا إليه، أو غير ذلك. أما الحروف فلا تحل محل الأسماء، فلا يُسأل عن محلها من الإعراب. ولذلك لا يسميه ابن الحاجب في كافيته ضميرا، بل يعمد إلى عبارة مبهمة، فيقول عنه إنه «صيغة مرفوع منفصل». ويوافقه الاستراباذي شارح الكافية فيقول إن ابن الحاجب استخدم صيغة المرفوع المنفصل «ولم يقل» «ضمير مرفوع» لأنه اختُلِف فيه [...] هل هو ضمير أو لا ؟ ولا يمكن الاختلاف في أنه صيغة ضمير مرفوع» (شرح الكافية2/23.24).

السؤال ؟)، بل أمام الخبر النكرة. وسوف أعود إلى هذه المسألة في الفقرة الأخيرة من هذا البحث [3].

هذا الضمير الذي سماه النحويون العرب «ضمير الفصل» موجود في القرآن وفي النصوص العربية القديمة. وقد تجاذبه النحويون والمناطقة قديما، فعني كل فريق منهم بالنظر إليه من الزاوية التي تناسبه :

أ ـ موقف المناطقة : الرباط بين الموضوع والمحمول

أما المناطقة فيرون في هذا الضمير رباطا بين المحمول والموضوع. وهم ينطلقون في درسهم للقضية المنطقية وعلاقتها باللغة من عدد من المسلّمات :

أولها : استقلال الفكر عن اللغة وأوّليته؛ فهي مجرد تعبير عنه.
وثانيها : وحدة الفكر وشموله في مقابل تعدد اللغات وتنوعها.
وثالثها : أوّلية الكلمة في التسمية، فلكل معنى في الفكر كلمة تعبر عنه.

يقول ابن رشد :

«إن الألفاظ التي يُنطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس. والحروف التي تُكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ. وكما أن الحروف المكتوبة، أعني الخط، ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع. وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع. كما أن الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلةٌ لها ودالةٌ عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع» (تلخيص كتاب العبارة، 57).

---

(3) انظر الفقرة (و) في آخر هذا البحث. ولا سيما الرقم (4) منها.

ويتابع ابن رشد :

«فإنه لما كان هاهنا ثلاثة معان : موضوع ومحمول ونسبة تربط بين المحمول والموضوع وجب أن يكون هاهنا ثلاثة ألفاظ : لفظ يدل على الموضوع، ولفظ يدل على المحمول، ولفظ يدل على النسبة» (ص 68) [4].

انطلاقا من هذه المسلمات بحث المناطقة العرب في الجملة الاسمية عن كلمة تكون رابطة تعبر عن نسبة المحمول للموضوع، وقدّروها حين لم يجدوها : لأن الاسم عندهم، كما يقول الفارابي، لا يكون خبرا حتى «يقرن بكلمة وجودية إما بتصريح أو بإضمار» (الفارابي : المنطق، 1/70-77). يقول ابن رشد :

«وليس في لسان العرب لفظٌ يدل على هذا النحو من الرباط وهو موجود في سائر الألسنة [5]. وأقرب الألفاظ شبها بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ (هو) في مثل قولنا : (زيد هو حيوان)، أو (موجود) في مثل قولنا : (زيدٌ موجودٌ حيواناً)» (تلخيص العبارة، 68 - 69).

غير أن هذا التقدير إن كان المراد منه أن يُجعل الضمير رابطة، فاسد لأسباب كثيرة أكتفي بخمسة منها :

أولها : أن هذا الضمير لا يدل على الموجود ولا على النسبة بين المحمول والموضوع، وإنما يدل على الحصر والاختصاص، وهو معنى لا يمكن

---

(4) انظر تفصيلا لهذه المسألة في : حسن حمزة : Logique et grammaire arabe dans l'oeuvre d'Averroès أعمال مؤتمر جامعة هايدلبرغ بألمانيا عام 1998 بعنوان : Averroès ou le triomphe de la pensée . تحت الطبع.

(5) «فبعضهم رأى أن يستعمل في التعبير عن الرابطة لفظة (هو) مكان (هست) بالفارسية، و(استين) باليونانية [...] ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك اللفظة بدل (هو) لفظة (الوجود)». انظر جيرار جهامي في مقدمته لتلخيص منطق أرسطو لابن رشد ص 92 نقلا عن الفارابي في كتاب الحروف.

اختصاره ليكون مجرد رابطة. فإن كان المعنى ما أشرت إليه بطل أن يكون في الجملة الاسمية في العربية نسبةٌ على غير سبيل الحصر، وصار معنى (زيدٌ صاحبي) كمعنى (زيدٌ هو صاحبي)، أي : «لا صاحبَ لي غيرُ زيد». وسوف أعود إلى الحديث عن دلالة هذا الضمير في ما يلي من البحث [6].

وثانيها : تغيُّر هذا الضمير وتصرفه بتصرف الاسم الذي يسبقه إفرادا وتثنية وجمعا وتأنيثا وتذكيرا. والأهم من ذلك أنه لا يتبع سابقه في ذلك فحسب، بل يدل على المتكلم والمخاطب والغائب، فيكون : أنا وأنت وهو ونحن، الخ. فيقال : (كنتُ أنا المنطلقَ) و(كنتَ أنتَ المنطلقَ) و(كنا نحن المنطلقين) ولا يقال : (كنتُ هو) ولا (كنتَ هو) ولا (كنا هو). ويبدو، اعتمادا على ما ذكره جمال العمراني، أن الفارابي قد لاحظ أن على هذه الكلمة أن تكف عن كونها ضميرا يعود على الاسم الذي يسبقه، وأن تصبح اسما مطلقا يدل على الموجود لتكون رباطا بين المحمول والموضوع. وبغير ذلك تظل رباطا مصطنعا [7].

وثالثها : أن هذا الضمير لا يكون ما بعده إلا «معرفة أو ما أشبه المعرفة»، كما يقول سيبويه. فـ «لو قلت : كان زيد هو منطلقا كان قبيحا [8]». (سيبويه : الكتاب، 2/392-393). وليس الأمر كذلك في الخبر أو في المحمول الذي قد يكون نكرة في كثير من الأحيان.

ورابعها : أن هذا الضمير قد يأتي أمام الفعل كما في الآية 104 من السورة التاسعة، وهي سورة التوبة : (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة)، ولا يحتاج الخبر حين يكون فعلا إلى رابطة تربطه بالموضوع على حد قول الفلاسفة لأن القضية حينئذ - كما يقولون - «قضية ثنائية لا ثلاثية».

---

(6) انظر الفقرة (و).

(7) Elamrani Jamal : Logique aristotélicienne et grammaire arabe,134

(8) انظر في دلالة القبح عند سيبويه، حسن حمزة، «أوجه الكلام في الإخبار من خلال كتاب سيبويه»، صص 114 - 115.

وفي القضية الثانية يدل الفعل - أو الكلمة كما يسمونه - «على المعنى المحمول، وعلى ارتباط المحمول بالموضوع وذلك حين تكون خبرا بنفسها مثل قولك : (زيدٌ يصحُّ) و(زيدٌ يمشي)»[9].

وخامسها : أن هذا الضمير قد يأتي بعد مجرور لا يكون مبتدأ، ولا في منزلة مبتدأ كما يقول النحويون، ولا يكون موضوعا كما يقول المناطقة. فيقال على سبيل المثال : (مررت بك أنت)، و(مررت به هو)، وغير ذلك.

ب - موقف النحويين : تمييز النعت من الخبر

أما النحويون فلم يهتموا من هذه الصيغة إلا بما جاء بين معرفتين أو ما أشبه المعرفتين ولم يكن له محل من الإعراب، فهو بالحرف أشبه منه بالضمير[10]. وقد سماه البصريون «ضمير الفصل»، وسماه الكوفيون «العماد». ومعنى «الفصل» و«العماد» كما يقول ابن السراج،

«أن هذه الضمائر «يدخلن زوائد على المبتدأ المعرفة وخبره»، وما كان بمنزلة الابتداء والخبر، ليؤذن بأن الخبر معرفة أو بمنزلة المعرفة [...] وهذا الباب يسميه الكوفيون العماد[11]. وقال الفراء : أدخلوا العماد ليفرقوا بين الفعل[12] والنعت، لأنك لو قلت : (زيدٌ العاقلُ) لأشبه النعت، فإذا قلت : (زيدٌ هو العاقلُ)، قطعتْ (هو) عن توهّم النعت، فهذا الذي يسميه البصريون فصلا، ويسميه الكوفيون عمادا. وهو ملغى من الإعراب، فلا

(9) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة بتحقيق بتروورث وهريدي، ص 84 و ص 61، وقد سقط جزء من هذه الجملة في النص الذي حققه جيرار جهامي، ج 1، ص 84.

(10) الضمير عندهم داخل في قسم الأسماء لأن أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف، وسبيلك في كل اسم أن تسأل عن محله من الإعراب فهو مبتدأ، أو فاعل، او مفعول، أو حال، أو غير ذلك، وليس هذا شأنَ الحروف.

(11) يقول الأستراباذي إن الكوفيين يسمون هذا الضمير عمادا «لكونه حافظا لما بعده حتى لا يسقط عن الخبرية، كالعماد في البيت الحافظ للسقف من السقوط». (شرح الكافية، 24/2).

(12) يريد الفراء بالفعل ما كان مشتقا من الفعل وكان خبرا مثل (العاقل) وغير ذلك.

يؤكَّد، ولا يُنسق عليه، ولا يحال بينه وبين الألف واللام وما قاربهما، ولا يقدَّم قبل الاسم المبتدأ. (الأصول، 2/125).

- هذا الوصف لوظيفة ضمير الفصل أو للعماد منتزع من قول للخليل بن أحمد يعلل فيه وظيفة هذا الضمير فيربطها بشروط الخطاب الذي يستغني عن النعت ولا يستغني عن الخبر. ينقل سيبويه عن الخليل أن هذا الضمير يؤتى به بعد المبتدأ المعرفة.

«لأنك إذا ابتدأت الاسم فإنما تبتدئه لما بعده، فإذا ابتدأت فقد وجب عليك مذكور بعد المبتدأ لا بد منه وإلا فسد الكلام ولم يسُغ لك، فكأنه ذكر (هو) ليستدل المحدَّث أن ما بعد الاسم ما يُخرجه مما وجب عليه، وأن ما بعد الاسم ليس منه [13]. وهذا تفسير الخليل رحمه الله» (الكتاب، 2/389).

ج - أي الضمائر ضمير فصل ؟

يختلف النحويون العرب في تمييز ضمير الفصل من غيره [14]. وأول ما يعنيهم فيه أن يكون أشبه بحرف لا محل له من الاعراب وأن يكون دخوله كخروجه لا يُخلُّ بإعراب ما بعده، وأن يأتي ليفصل النعت من الخبر. لكنهم بعد ذلك يختلفون أيما اختلاف في تحديد الجمل التي تتحقق فيها هذه الشروط.

يعقد سيبويه بابا لضمير الفصل هو «باب ما يكون فيه (هو وأنت وأنا ونحن وأخواتهن) فصلا»، يحدد فيه الموضع الذي تكون فيه هذه الضمائر للفصل، فيقول :

---

(13) يريد بذلك أن هذا الضمير دليل على أن المتكلم قد جاء بما شرطه على نفسه حين بدأ الخطاب فجاء بالخبر المنتظر وهو ما ينتظره السامع ليتم الكلام، أما النعت فكالجزء من الاسم، وليس الخبر كذلك.

(14) انظر الأستراباذي في شرح الكافية، 25/2، والسيوطي في همع الهوامع، 237/1.

«إعلم أنهن لا يكنَّ فصلا إلا في الفعل، ولا يكنّ كذلك إلا في كل فعلٍ الاسمُ بعده بمنزلته في حال الابتداء، واحتياجه إلى ما بعده كاحتياجه إليه في الابتداء».

ثم يذكر عددا من الأمثلة فيقول :

«فمن تلك الأفعال : (حسبت وخلت وظننت ورأيت) إذا لم تُرد رؤية العين، و(وجدت) إذا لم تُردْ وجدان الضالَّة، و(أرى وجعلت) إذا لم تجعلها بمنزلة (عملت) ولكن تجعلها بمنزلة (صيّرته خيرا منك)، و(كان وليس وأصبح وأمسى)». (الكتاب، 390 - 2/389) [15].

غير أنه بعد هذا الحصر الواضح لاستخدام ضمير الفصل في الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر وهي (كان وأخواتها)، والأفعال التي يسميها النحويون بأفعال القلوب، يضيف ـ إن كانت الإضافة منه ـ :

«واعلم أنها تكون في (إن وأخواتها) فصلا، وفي الابتداء، ولكن ما بعدها مرفوع لأنه مرفوع قبل أن تذكر الفصل». (الكتاب، 2/392).

وقد فطن بعضهم إلى ما في هذا القول من مخالفة لسابقه، وشكك في نسبته إلى سيبويه فقال أبو علي الفارسي [16] معلقا على هذه العبارة الأخيرة :

---

(15) وكان سيبويه قد حصر الفصل في هذه الأفعال في الباب السابق فقال «وإنما يكون الفصل في الأفعال التي الأسماءُ بعدها بمنزلتها في الابتداء». ثم يقول بعد ذلك: «وإنما كان الفصل في أظن ونحوها لأنه موضع يلزم فيه الخبر». (الكتاب،387/2 - 388).

(16) يلاحظ أن سيبويه لم يقدم في الباب المذكور مثالا عن ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر، ولا عن ضمير الفصل بعد (إنّ) مما يعزز الشكوك في نسبة هذا القول إليه. غير أنه ليس في حديث ابن السراج عن ضمير الفصل في كتاب الأصول، وقد نقلت شيئا منه في هذه المقالة، ذِكرٌ لما رواه الفارسي عنه.

«قال أبو بكر[17] هذا الفصل مخالف لما يكون عليه الباب، لأنه ذكر أنه لا يكون فصلا إلا في الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر [...]. قال أبو بكر : فلعله زيادة وقع في الكتاب» (الفارسي : التعليقة، 2/101-102)[18].

وربما يعزز اعتراض الفارسي ويعضده أن هذه العبارة الأخيرة التي أشار إلى احتمال زيادتها، ظلت يتيمة في الكتاب فلا شاهد يشفع لها، ولا مثال يؤكدها، وإنما ينتقل الحديث بعدها مباشرة إلى ذكر شرط من شروط ضمير الفصل وهو أن يليه معرفة أو ما أشبه المعرفة. فهل هي زيادة وقعت في الكتاب ؟ ليس هذا الأمر بمستبعد وإنْ لم يكن ممكنا إقامة الدليل القاطع عليه.

وقد يستأنس الباحث في هذه المسألة بموقف رضي الدين الأستراباذي الذي يضيّق من مجال ضمير الفصل، فيعترض على أمثلة من قبيل (إني أنا أخوك) مع أن الضمير يفصل فيها بين معرفتين بعد (إنّ)، فهذا المثال ـ كما يقول ـ

«ليس بنَصّ، إذ يحتمل أن يكون (أنا) مبتدأ ما بعده خبره، والجملةُ خبرَ (إنّ). بلى لو ثبت في كلام يصح الاستدلال به نحو [...] (كنتَ أنا أخاك) و(ظننتك أنت زيدا) بنصب صيغة ما بعد الضمير المذكور في ذلك لحكمنا بكونها فصلا، ولا يثبت ذلك بمجرد القياس، وإلغاءُ الضمير ليس بأمر هيّن فينبغي أن يُقتصر على موضع السماع، ولم يثبت إلا بين معرفتين ثانيتهما ذات اللام، أو بين معرفة ونكرة هي أفعلُ التفضيل كما ذكر سيبويه» (شرح الكافية، 2/25).

---

(17) يريد أبا بكر بن السراج صاحب كتاب الأصول في النحو.

(18) يبدو أن هناك اضطرابا في هذه المسألة، فالنص الذي نقلته من كتاب الأصول لابن السراج في الفقرة السابقة لا يمضي في الاتجاه الذي ذكره الفارسي، ولا يدل على اعتراض ابن السراج على عبارة الكتاب، فهو يقول عن ضمائر الفصل إنهن «يدخلن زوائد على المبتدأ المعرفة وخبره، وما كان بمنزلة الابتداء والخبر». فلعله عاد عن قوله، أو لعل له موقفا مغايرا لموقف صاحب الكتاب.

د . معايير التصنيف :

يبدو أن همّ سيبويه في الباب منصبٌ على الموقع الإعرابي لهذا الضمير، وهو مبرر وجوده وتمييزه من غيره، فقد ورد بين بابين. جاء قبله :

«هذا باب ما تكون فيه (أنت وأنا ونحن وهو وهي وهم وهن وأنتن وهما وأنتما وأنتم) وصفًا، مثل : أتاني هو نفسُه (الكتاب، 2/385)»[19].

وجاء بعده :

«هذا باب لا تكون (هو) وأخواتها فيه فصلا ولكن يكنّ بمنزلة اسم مبتدأ، مثل : ما أظن أحدا هو خيرٌ منك (الكتاب، 2/395)»[20].

وجاء الضمير الذي يعنينا بين البابين :

«هذا باب ما يكون فيه (هو وأنت وأنا ونحن) وأخواتهن فصلا، مثل، حسبت زيدا هو خيرا منك» (الكتاب، 390-2/389).

فالضمير (هو) يكون وصفا تابعا لما قبله في الباب الأول، أو يكون مبتدأ ما بعده خبره في الباب الثالث، أو يكون فصلا لا هو بالوصف ولا هو بالمبتدأ في الباب الذي بينهما. فـ «لا يغيّر ما بعده عن حاله التي كان عليها قبل أن يُذكر» (الكتاب، 2/390).

هذا الهم الإعرابي عند سيبويه يرتبط بهمّ آخر هو تعليل المعنى. وليس في هذا الأمر مطعن على سيبويه. غير أنه في محاولته البحث عن سبب معنوي لهذا الفصل، وهو شديد الاحتفال بالمعنى وبنيّة المتكلم

---

(19) يعرب سيبويه الضميرَ (هو) وصفا للفاعل المستتر في (أتاني). وقد جرت عادة النحويين بعده على إعراب هذا الضمير توكيدا للفاعل المستتر، لا نعتا له.

(20) يعرب النحويون (هو) مبتدأ وما بعده (خيرٌ) خبَره، وجملةَ المبتدأ والخبر (هو خيرٌ منك) في محل نصب مفعول ثان لفعل الظن.

لتعليل الظواهر الإعرابية، جعل هذا الضمير لتمييز النعت من الخبر بعد عدد من الأفعال التي يقول النحويون عنها إنها تدخل على المبتدأ والخبر. ثم أضاف غيره، أو أضاف هو - إن كانت الإضافة منه [21] - «إنّ وأخواتها»، والمبتدأ والخبر. وقد جاء الإشكال من صعوبة الجمع والتوفيق بين هذين الأمرين، فالضمير الذي لا محل له من الإعراب غالبا ما لا يميز النعت من الخبر؛ وتمييز النعت من الخبر لا يحتاج في الغالب إلى ضمير لا محل له من الإعراب. فإن جُمع هذان الأمران ضاق مجال استخدام هذا الضمير لينحصر في أفعال الظن دون غيرها، وعُزل عما يجري مجراه.

يبدو أن الشروط التي يقول بها النحويون العرب تفرض مستويين مختلفين يُسقط واحدهما الآخر. فلا يبقى من أمثلة الفصل إلا نموذج واحد هو الذي ذكره سيبويه في أول الباب، أي أن الضمائر «لا يكنّ فصلا إلا في الفعل، ولا يكنّ كذلك إلا في كل فعل الاسم بعده بمنزلته في حال الابتداء» (الكتاب، 2/389). هذان المستويان هما :

- الموقع الإعرابي وهو الحرفية، فالضمير كالحرف لا محل له من الإعراب، ويكون دخوله كخروجه.
- الوظيفة وهي الفصل بين الخبر والنعت.

إنّ استعراض الأمثلة التي يقدمونها لضمير الفصل لا تحقق إلا واحدا من الشرطين وتضحي بالآخر. فأكثر الأمثلة التي يثبت فيها أن الضمير كالحرف لا محل له من الإعراب لتخالف حركة الإعراب لا تحتاج إلى الفصل لأن النعت لا يلتبس فيها بالخبر.

من هذا القبيل أمثلة سيبويه (الكتاب، 2/390-391) فالضمير فيها يكون دخوله كخروجه في أنه لا يؤثر في إعراب غيره : (كان عبدَ الله هو الظريفَ)، والآية السادسة من سورة سبأ (34Ø6) : (ويرى الذين

---

(21) انظر مناقشة هذه المسألة في ما سبق من البحث، الفقرة ج.

أوتوا العلمَ الذي أُنزل إليك من ربك هو الحقَّ). والآية 180 من سورة آل عمران (180/3) : (ولا يحسبنَّ الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم) فالضمير في الأمثلة الثلاثة كالحرف لا محل له من الإعراب و«لا يغيِّر ما بعده عن حاله التي كان عليها قبل أن يُذكر». (الكتاب، 2/390). فليس الضمير مبتدأ لأن الخبر منصوب، وليس توكيدا أو نعتا لما قبله لأن المظهر لا يؤكَّد ولا يُنعت بالمضمر. يقول سيبويه معلقا على هذه الأمثلة :

«وقد زعم ناس أن (هو) هنا صفة، فكيف يكون صفة وليس من الدنيا عربي يجعلها هاهنا صفة للمظهر؟ ولو كان كذلك لجاز : (مررت بعبد الله هو نفسه) ف(هو) هاهنا مُستكرَهة لا يتكلم بها العرب لأنه ليس من مواضعها عندهم. ويدخل عليهم: (إن كان زيدٌ لَهوَ الظريفَ)، و(إنْ كنا لَنحنَ الصالحين)، فالعرب تنصب هذا والنحويون أجمعون. ولو كان صفة لم يجز أن يدخل عليه اللام» (الكتاب، 391 - 2/390) [22].

يبدو واضحا في هذه الأمثلة أن دخول الضمير كخروجه في أنه لا يغير إعراب ما بعده. غير أن الشرط الثاني الذي ذكروه لضمير الفصل لا يتحقق في هذه الأمثلة الثلاثة لأنه لا يُحتاج إليه للتمييز بين النعت والخبر لأن واحدهما لا يمكن أن يلتبس بالآخر. والأمر على ذلك في كل مثال يكون فيه المبتدأ، أو ما هو بمنزلته، ضميرا، أو يكون الخبر فيه أفعل التفضيل، أو يكون مضافا ؛ فلا يمكن توهم الحاجة إلى الفصل إذن إلا في موقع واحد وذلك حين يكون المبتدأ، أو ما هو بمنزلته، اسما ظاهرا ويكون خبره معرفا باللام. وهكذا، إن ثبت الشرط الأول سقط الثاني.

أما إن ثبت الشرط الثاني فإن الأول لا يثبت ؛ فأكثر الأمثلة التي يقولون إن الخبر فيها يمكن أن يلتبس بالنعت لأن المبتدأ، أو ما هو بمنزلته،

---

(22) يريد أن الضمير هنا ليس نعتا ولا توكيدا لما قبله لدخول لام التوكيد عليه. فهذه اللام لا تدخل على النعت ولا على التوكيد.

اسم ظاهر وخبره معرّف باللام، ليست نصا على الموقع الإعرابي ؛ ففي أمثلة من قبيل : (زيدٌ هو العاقلُ) التي يقولون إن الضمير فيها يدل على أن (العاقل) خبر لا نعت، لا سبيل إلى التأكد من أن الضمير فيها ضمير فصل لا محل له من الإعراب، فقد يكون الضمير مبتدأ ما بعدَه خبرُه. واعتبارهم له ضمير فصل تحكّمٌ لأنه لا يمكن القطع به [23]. فإن ادخلت أمامه (كان)، فقلت : (كان زيدٌ هو العاقلَ) بنصب العاقل صار الضمير كالحرف لا محل له من الإعراب، لكنه لم يعد يُحتاج إليه للفصل بين النعت والخبر.

ليس في الأمثلة التي يمكن أن تبنى على إنّ وأخواتها، وعلى الابتداء والخبر مثال واحد يمكن أن يكون نصا على ضمير الفصل. ولذلك يعترض الأستراباذي على عبارات من مثل : (إني أنا أخوك) و (إني أنا زيدٌ) فيقول إنّ الضمير فيها ليس نصا على ضمير الفصل. ويشير اعتراضه هذا إلى خلل يضع مسألة ضمير الفصل برمتها موضع التساؤل. إنّ الضابط الوحيد الذي يضبط هذا الأمرَ أن يُدخل أمام الجملة (كان) أو ما أشبهها من الأفعال التي الأسماء بعدها بمنزلتها في الابتداء - على ما ذكر سيبويه - فإن انتصب الخبر فقلت : (كان زيدٌ هو العاقلَ) فالضمير كالحرف لا محل له من الإعراب. غير أنه لم يعد يُحتاج إليه للفصل بين النعت والخبر. وإن ارتفع الخبر فقلت : (كان زيدٌ هو العاقلُ) فليس بفصل، إنما هو مبتدأ ما بعده خبره. لكن : ما السبيل إلى معرفة الخبر ؟ أيكون منصوبا أم مرفوعا بعد هذه الأفعال ؟ ذلك ما لا سبيل إلى القطع به.

ربما يقال إن النصب أغلبُ وأكثر في كلام العرب، وعليه قراءة من قرأ : (كانوا هم الظالمين) [الآية 76 من سورة الزخرف، 43/76]. غير أن في هذه الآية قراءة أخرى بالرفع [24]. وليست هذه القراءة من الشاذ

(23) أنظر أعلاه نص الأستراباذي الذي يعترض على مثال: (إني انا زيد)، و(إني أنا أخوك)

(24) يعقب محقق الكتاب نقلا عن أبي حيان أنها قراءة عبد الله وأبي زيد النحويين.

الذي لا يعول عليه، فقد ذكر سيبويه أن كثيرين يقرؤون الآية برفع الخبر، فقال :

«وحدثنا عيسى أن ناسا كثيرا يقرؤونها : وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمون» (الكتاب، 2/393).

وليس الرفع في هذه الآية وحدها، يقول سيبويه :

«وقد جعل ناس كثير من العرب (هو) وأخواتها في هذا الباب بمنزلة اسم مبتدأ، وما بعده مبني عليه، فكأنك تقول في (عبدُ الله هو خيرٌ منه) : (عبدُ الله أبوه خير منه) (الكتاب، 2/392).

ومثال هذا الرفع ما جاء في بيت أبي نواس : (وداوني بالتي كانت هي الداءُ). فإن كان الأمر على ما نقول كان تقدير الضمير على أنه ضمير فصل بعد (إنّ)، وفي المبتدأ وخبره، ضربا من التخمين.

لم يبق إذن ما يمكن أن يثبت فيه الشرطان : شرط الحُكم الإعرابي بأن يكون الضمير كالحرف الذي لا محل له من الإعراب والذي يكون دخوله كخروجه، وشرط الوظيفة بأن يكون فصلا بين النعت والخبر، إلا مثال واحد يجب أن تجتمع فيه الشروط التالية :

أن يأتي بعد الأفعال التي تنصب مفعولين كما يقولون، مثل : (ظن) و(وجد) و(حسب) دون غيرها من الأفعال.

أن يكون المبتدأ اسما ظاهرا.

أن يكون الخبر معرفا باللام.

أن يكون الخبر صالحا لنعت المبتدأ.

فإن اجتمعت هذه الشروط جميعا، وهي لا تجتمع إلا في مثل (ظننتُ زيداً هو العاقل)، بقيت مسألتان تفرضان مزيدا من التحقيق : أولاهما حقيقة التباس النعت بالخبر، وثانيتهما دلالة الضمير.

هـ - التباس النعت بالخبر[25].

إن القول بأن ضمير الفصل إنما يؤتى به في هذا المثال للفصل بين النعت والخبر خشية التباس أحدهما بالآخر، مسألة فيها نظر. وتعليل النحويين قد لا يسلم من الاعتراض، فالنعت ليس نهاية الجملة أو نهاية نواة الجملة ليلتبس بالخبر؛ لأن الاسم المعرفة الذي يأتي بعد اسم ظاهر مبتدأ، إنْ كان نعتا فإن المبتدأ لا يكتفي به، بل يحتاج إلى اسم آخر يكون خبرا له. أما إنْ كان خبرا فإن الكلام يتم به، ولا يُحتاج حينذاك إلى اسم ثالث يليه. فإن لم يكتفِ الكلام واحتيج فيه إلى اسم ثالث كان ذلك دليلا على أن الاسم الثاني نعت لا خبر. ولذلك فإن القول باحتمال التباس النعت بالخبر في عبارات من قبيل (زيدٌ العاقل) أو من قبيل (ظننت زيدًا العاقلَ) قول قد لا يخلو من المغالطة؛ لأن النصوص لا تأتي بمثل هاتين العبارتين غُفْلا ليلتبس فيهما الخبر بالنعت؛ لأنهما إن كانتا كلاما تاما يوقف عليه فـ(العاقل) في الأولى خبر، وفي الثانية مفعول ثان لفعل الظن كما يقولون. ولا يدخل في الوهم أن سقوط الضمير من قولهم (ظننت زيداً هو العاقلَ) يمكن أن يؤدي إلى الالتباس. وإن لم يكن الكلام تاما يوقف عليه فـ(العاقل) نعت، ولا بد للعبارة حينئذ من خبر تتم به، فيقال مثلا: (زيدٌ العاقلُ كاتبٌ)، أو (ظننت زيدًا العاقلَ كاتبًا)، أو غير ذلك فيُعرف من

(25) لاحظ النحويون العرب قديما أن الخبر لا يحتاج غالبا إلى ضمير الفصل لتمييزه من النعت، فحين يكون المبتدأ ضميرا لا يلتبس النعت بالخبر لأن الضمير لا يُنعت. وحين تختلف حركة الإعراب بدخول النواسخ أو أفعال الظن لا يلتبس النعت بالخبر. وحين يكون الخبر نكرة لا يلتبس النعت بالخبر. لذلك يقول الأستراباذي: «فالغرض من الفصل في الأصل فصلُ الخبر عن النعت. فكان القياس ألا يجيء إلا بعد مبتدأ بلا ناسخ، أو منصوبٍ بفعلِ قلبٍ بشرط كونه معرفةً غيرَ ضميرٍ. وكونِ خبره ذا لام تعريفٍ صالحاً لوصفِ المبتدأ به؛ وذلك لأنه إذا دخل على المبتدأ ناسخٌ يتميّز به الخبر عن النعت بسبب تخالُف إعرابيهما [...] لم يَحْتَجْ إلى الفصل. وإذا كان المبتدأ نكرة لم يُؤْتَ بالفصل لأنه يفيد التأكيد [...] ثم إنه اتُّسِعَ في الفصل فأُدخل حيث لا لبسَ بدونه أيضا، وذلك عند تخالُف المبتدأ والخبر في الإعراب[...] وعند كون المبتدأ ضميرا [...] وعند كون الخبر ذا لام لا يصلح لوصفية المبتدأ كقولك: (الدين هو النصيحة)، وعند كون الخبر أفعلَ التفضيل». (شرح الكافية. 24/2 - 25).

هذا الخبر أن «العاقل» نعت لا خبر. والموضع الوحيد الذي يمكن أن يُتوهَّم الالتباس فيه إنما هو في مثل قولك : (زيدٌ العاقلُ الكاتبُ)، أو (ظننت زيداً العاقلَ الكاتبَ) الذي يمكن أن يقال فيه إنه يعني أحد أمرين :

زيدٌ [لا عمرٌو] هو العاقل الكاتب : فـ(العاقل) خبر.

أو

زيدٌ العاقلُ [لا زيدٌ الأحمقُ] هو الكاتب : فـ(العاقل) نعت.

لكنّ الخبر والنعت حتى في جُمَلٍ ظاهرها مُلبِس كهاتين الجملتين الأخيرتين، يُفرِّق بينهما تنغيمان مختلفان، ولا يكون الالتباس في هاتين الجملتين وفي غيرهما إلا في خارج ظروف الخطاب كما يحدث في النص المكتوب على سبيل المثال. غير أن الوصف اللغوي لا يُبنى على المكتوب بل على المنطوق به، والمنطوقُ به لا يكون إلا بالتنغيم الذي يصاحبه[26]. لكنّ النحو التقليدي العربي، والنحو التقليدي عموما، لم يلتفتا إلى التنغيم، أو لم يجعلاه عنصرا من عناصر البناء النحوي للخطاب فكان لا بد حينئذ من البحث عن علامات فارقة أخرى.

يرى ماريو روسّي Mario Rossi الذي يختار أمثلته من الفرنسية، أن التنغيم عنصر دال من عناصر النظام النحوي وليس عنصرا إضافيا مما فوق

(26) تبدو بعض الأمثلة التي يحتج بها النحويون العرب للقول بدلالة حركات الإعراب على المعاني، وتفريقها بين التعجب والنفي والاستفهام، أمثلةً خارج ظروف الخطاب، وذلك قولهم : ما أحسنَ زيدا بنصب (زيد) في التعجب، وما أحسنَ زيدٌ برفع (زيد) في النفي، وما أحسنُ زيدٍ بجَرّ (زيد) في الاستفهام : فكل عبارة من هذه التي ذكرنا يقابلها تنغيم خاص مغاير لتنغيم الأخرى في الكلام، ولا تتشابه إلا في المكتوب الذي لا يظهر التنغيم فيه لغياب علامات خطية دالة عليه، وذلك قبل أن يشيع استخدام علامات الاستفهام والتعجب في الكتابة.

المقطعية [27]. وأن في الفرنسية ثلاثة مستويات من التنغيم : للإخبار المحايد، وللاستفهام المحايد، وللإخبار المعبّر. ثم يضيف قائلا :

«وتشير هذه المستويات الثلاثة دون لبس، إلى التلفظ بالخبر وانتهاء الكلام».

غير أنه لا يلبث أن يتجاوز اللغة الفرنسية ويمضي إلى مستوى أبعد من التعميم فيقول إن دلالة التنغيم على الخبر في الايجاب والنفي والاستفهام ليست وقفا على الفرنسية دون غيرها، وإنما هي دلالة لا تتخلّف في لغة من اللغات. ولا بد للخبر من تنغيم خاص يدل عليه. يقول روسي إن هذا التنغيم الختامي

«دليل على وجود الخبر، أي على انتهاء الجملة. وينبغي بالتالي أن يُعتبر التنغيم الختامي سمة شاملة لكل اللغات» [28].

فإذا كان الأمر كذلك فالتنغيم قادر على أن يقوم بالوظيفة التي جعلها النحويون لضمير الفصل، والتمييز بين النعت والخبر حاصل حينئذ بضمير الفصل أو بدونه.

---

(27) أعطى ماريو روسي من الفرنسية جُملا مُلبسة تدل كل واحدة منها على معنيين مختلفين لا يسمح بالفصل بينهما إلا التنغيم، فأنت تقول بتنغيم معين: c'est la voiture que j'ai achetée حين تريد أن تشير إلى السيارة التي اشتريتها، وتقول الجملة نفسها بتنغيم مغاير c'est la voiture que j'ai achetée حين تريد أن تخبر المخاطَب بأنك إنما اشتريت السيارة ولم تشتر شيئا آخر لأنك كنت حائرا بين شراء هذه أو شراء ذاك. Rossi: (L'intonation et la troisième articulation, pp.60-61).

(28) Rossi constate qu'il y a en français trois niveaux pour l'assertion neutre, l'interrogation neutre et l'assertion expressive. Ces niveaux indiquent sans ambiguïté que le message est terminé et que le prédicat a été manifesté [...]. L'intonation terminale [...] accompagne toujours le prédicat - quelle que soit sa position dans la phrase - du moins en français [...].Da,s toutes les langues, elle est un révélateur de la présence du prédicat, c'est à dire de l'accomplissement de la phrase. On devra donc considérer l'intonation comme un des universaux linguistiques (L'intonation et la troisième articulation, pp. 60-61)

هل يعني ما قلته عن التنغيم أن إدخال الضمير في المثالين اللذين ذكرتهما : (زيد العاقلَ الكاتبُ)، و(ظننتُ زيدا العاقلَ الكاتبَ) لا يشير إلى الخبر ؟ بالطبع لا ، فليس من ريب في أن وجود هذا الضمير دليل أكيد على وجود الخبر، كيفما كان التنغيم. غير أن هذا لا يعني بالضرورة أن الضمير إنما يؤتى به لهذا الغرض، وأن الفصل بين النعت والخبر إنما يكون به لا بغيره ؛ فقد يأتي الضمير لغرض آخر فتكون دلالته على وجود الخبر والفصل بينه وبين النعت دلالة بالعرَض تضاف إلى غيرها من الدلالات.

و - دلالة الضمير :

يبدو لي أن هذا الضمير يأتي للحصر أو لتوكيد الحصر، وأن دلالته تتجاوز الفصل بين النعت والخبر ، فليس الفصل حين يوجد في الموضع الوحيد الذي أشرت إليه إلا نتيجة للحصر. يعني الحصرُ حصرَ الخبر بالمبتدأ حتى لا يكون لغيره [29]، وقصْرَ المبتدأ على الخبر ونفيه عن كل ما عداه. وقد استشعر البيانيون العرب هذه القيمة في الضمير أمام الخبر المعرّف باللام. أما النحويون فلم يتوقفوا، إن سلّمْنا بما يقوله السيوطي، سوى أمام فكرة التوكيد. يقول السيوطي :

«وفائدة الفصل إعلام السامع بأن ما بعده خبر لا نعت، مع التوكيد. وأضاف إلى ذلك البيانيون، وتبعهم السهيلي، الاختصاص. فإذا قلت : (زيد هو القائم) أفاد اختصاصه بالقيام دون غيره. وعليه (إنَّ شانئك هو الأبتر) [الكوثر، 3]، و(أولئك هم المفلحون) [البقرة، 5]، وغيرها» (همع الهوامع، 1/237).

(29) أسارع إلى القول إن الضمير لا يدل بنفسه لا على فصل ولا على حصر، وإنما يدل على الشخص الذي وضع له متكلما كان أو مخاطبا أو غائبا. فليس الحصر دلالة الضمير بل دلالة تكرير الضمير.

في زعمي أولا أن التوكيد شيء، وأن الحصر شيء آخر. وإن كان من المسلّم به أن الحصر لا يكون بلا توكيد فإن التوكيد قد يكون بلا حصر. وفي الأمثلة التالية تفريق بين هذين المعنيين.

وفي زعمي ثانيا أن الحصر لا يكون أمام الخبر المعرف باللام فحسب كما ذكر البيانيون، بل أمام كل خبر. فهويأتي أمام الخبر حين يكون اسما معرّفا باللام، أومعرّفا بالإضافة - وهذا هو الأكثر الأشيع - وحين يكون أفعلَ تفضيل، وحين يكون جملة فعلية، وحتى حين يكون محذوفا يدل عليه الجار والمجرور بعده كقول الزجاجي في نقده لابن قتيبة الذي رد على الفلاسفة وسفّه آراءهم : «فإن الرد عليهم ليس هو من طريقة ما ذهب إليه، وإنما هو بأن تُذكرَ مذاهبهم وتعارَض بما يفسدها» [30]. وقد يأتي، على قبح كما يقول سيبويه، أمام الخبر حين يكون اسما منكورا كما في قول ابن رشد : «إن الألفاظ التي يُنطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس» (تلخيص العبارة، 58).

ولا يأتي ضمير الحصر بعد أفعال الظن فحسب، بل يأتي أيضا بعد (كان) وأخواتها، و(إنّ) وأخواتها، وبين المبتدأ والخبر. وسوف أقدم في ما يلي عددا من الأمثلة عن أنواع الخبر وعن دلالة الضمير فيها :

1 - أمام الجملة الفعلية :

في الآية 104 من سورة التوبة (9/104) :

(ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم).

يأتي الضمير (هو) مرة أمام الفعل (يقبل التوبة)، ومرة أمام الخبر المعرّف باللام (التواب)، والضمير نفس الضمير وظيفةً ومعنى، لكن

(30) تفسير رسالة أدب الكاتب، صص110 -112.

النحويين العرب عموما لا يجعلونه ضمير فصل أمام الفعل لأن الفعل لا يلتبس بالنعت ولا تظهر على آخره حركات الإعراب التي تمكّن من الحكم بأن الضمير لا محل له من الإعراب. والأستراباذي لا يجعله ضمير فصل في الموضعين الواردين في هذه الآية: لا أمام الفعل، ولا أمام الاسم المعرف باللام. فهو يرفض أن يكون الضمير في مثل (إني أنا زيدٌ) ضمير فصل، فيقول :

«والحق أن كل هذا ادعاء [...] ونحو قوله تعالى : (إني أنا أخوك) ليس بنص [...] وقوله تعالى : (ومكرُ أولئك هو يبور) لس بنص في كونه فصلا لجواز كونه مبتدأ ما بعده خبره» (شرح الكافية، 2/25).

ليس من دليل إذن على أن الضمير هنا كالحرف لا محل له من الإعراب، وهو لا يأتي لرفع التباس النعت بالخبر ؛ فالآية لا تقبل أي التباس من هذا النوع لأن المضمر لا يكون نعتا للمظهر كما يقولون. ولا أظن أن هذا الضمير يأتي لمجرد التوكيد سواء أعربه المعربون توكيدا للاسم المظهر قبله أم مبتدأ ما بعده خبره، وإنما أعتقد أنه يأتي لمعنى تختل الآية دونه. وهو أخطر من مجرد التأكيد بأن الله يقبل التوبة. فالفرق كبير بين قوله : (...اللهَ هو يقبل التوبة)، وعبارات التوكيد في مثل : (إنّ الله يقبل التوبة) أو (إنّ الله لَيقبل التوبة) [31].

لا يأتي الضمير في الآية لتأكيد الاسم . فالاسم لا يحتاج إلى توكيد . ولا يأتي لتأكيد الإخبار بقبول التوبة، وإنما يأتي لحصر هذا القبول بالاسم

(31) يمكن للمرء أن يعتبر ذلك بترجمة هذه الجمل إلى لغة أخرى كالفرنسية مثلا. وقد أحسنَ حميد الله صُنْعا حين ترجم الآية قائلا: C'est Dieu qui accueille le repentir كما أحسن صنعا حين ترجم الآية: (ومكرُ أولئك هو يبور) (فاطر، 35/10) قائلا: C'est leur stratagème à eux qui péril. وكذلك فعل جاك بيرك Jacques Berque حين ألحّ على تفرُّد الله بقبول التوبة: Ne savaient ils pas que Dieu seul peut accepter le repentir. غير أن المترجمين يعتمدون غالبا على حدسهم ولا يلتزمون تحليلا واحدا يترجمون على هديه من أول النص إلى آخره.

المبتدأ وهو الله، ويأتي، في الوقت نفسه، بطريق اللزوم، لنفي هذا القبول عن كل ما عداه. يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية :

«وتحقيق ذلك انه لو قال : إن الله يقبل التوبة لاحتمل أن يكون قبول رسوله قبولا منه، فبيّنت الآية أن ذلك مما لا يصل إليه نبي ولا ملك» (الجامع لأحكام القرآن، 8/159).

وفي أسباب نزول هذه الآية مزيد بيان. يقول الطبرسي :

«لما سألوا النبي أن يأخذ من أموالهم ما يكون كفارة لذنوبهم امتنع من ذلك انتظارا لإذن من الله سبحانه فيه، فبيّن الله أنه ليس قبول التوبة إلى النبي، وأن ذلك إلى الله عز اسمه ؛ فإنه الذي يقبلها» (مجمع البيان، 11/68).

وقد أشار الزمخشري إلى ذلك حين جعل الضمير للحصر فقال :

«و (هو) للتخصيص والتأكيد. وأن الله تعالى من شأنه قبول توبة التائبين. وقيل : معنى التخصيص في (هو) : أن ذلك ليس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما الله سبحانه هو الذي يقبل التوبة ويردها» (الكشاف، 2/297).

ويدل تمام الآية على هذا الحصر فقد ورد هذا الضمير نفسه مرة ثانية أمام الخبر المعرف باللام ليؤكد ما دل عليه في العبارة الأولى : (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم).

2 - أمام الخبر المعرّف باللام :

حين يكون المبتدأ معرّفا بلام الجنس فهو - كما يقول الأسترابادي - مقصور على الخبر كقوله عليه السلام : (الكرمُ التقوى، والحسَبُ المالُ، والدينُ النصيحةُ) أي لا كرمَ إلا التقوى، ولا حَسَبَ إلا المالُ، ولا دينَ إلا

النصيحةُ. فإن لم يكن فيه لام الجنس، «فالخبر المعرّف باللام مقصور على المبتدأ، لأن الخبر المعرّف باللام يفيد

الحصر المفيد للتأكيد سواء كانت اللام في الخبر للجنس نحو: (أنت العزيز الحكيم) أي لا عزيز إلا أنت [...]، أو للعهد نحو: [...] (أنت الكريم) أي أنت ذلك الكريم لا غيرك، وسواء كانت اللام موصولا نحو: (أنت القائم) أو زائدا داخلا في الموصول نحو: (أنت الذي قال كذا)» (شرح الكافية، 2/24-25)[32].

وقد استخدم عبد القاهر الجرجاني مسألة العطف لإيضاح الفرق بين الخبر المعرف باللام والخبر المنكور فقال:

«إذا نكّرتَ الخبر جاز أن تأتي بمبتدأ ثان على أن تشركه بحرف العطف في المعنى الذي أخبرت به عن المعنى الأول، وإذا عرّفتَ لم يجز ذلك. تفسير هذا أنك تقول: (زيدٌ منطلقٌ وعمرٌو) تريد: وعمرٌو منطلق أيضا. ولا تقول: (زيدٌ المنطلقُ وعمرٌو) ذلك لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقا مخصوصا قد كان من واحد، فإذا أثبتّه لزيد لم يصح إثباته لعمرو [...] ومن الواضح في تمثيل هذا النحو قولنا: (هو القائل بيت كذا) كقولك: (جرير هو القائل): «وليس لسيفي في العظام بقيّة». فأنت لو حاولت أن تشرك في هذا الخبر غيره

(32) يبدو لي أنّ دخول ضمير الحصر أمام الخبر المعرف باللام دليل على قصر الخبر على المبتدأ حتى حين يكون المبتدأ معرفا بلام الجنس. فإن كان معنى (الدينُ النصيحةُ): لا دينَ إلا النصيحة - كما يقول الأستراباذي - يقصر المبتدأ على الخبر، فإن معنى (الدينُ هو النصيحةُ): إنما الدين النصيحة. فالدين وحده لا غيره، هو النصيحة، أي لا نصيحة إلا الدين.

فتقول : «جرير هو القائل هذا البيت وفلانٌ، حاولتَ محالا [33] لأنه قولُه بعينــه فلا يُتصــوّر أن يشـرك جريرا فيه غيــرُه». (دلائــل الإعجاز، 126 - 127).

يبدو في هذا المثال الأخير الذي يقدمه الجرجاني كيف يقوم الضمير بتوكيد الحصر. وقد جاء به الجرجاني مع أنه ليس موطن الشاهد، لكي لا يدع مـجالا للشك في المعنى، فاللجوء إلى الضميـر دليل أكيد على وجوب الحصر. وقد جاؤوا به أمام الخبر المعرّف باللام. مع أنه يفيـد الحصر. لأنه يبـدو أنّ مـعنى الحصـر في الخبـر المعـرّف باللام قـد بدأ يضـعف في العـربيـة من زمن قـديم؛ وليس أدل على ذلك من اخـتـلاف الفقهاء فيه، فهم لا يقولون جميعا بما قال به الجرجاني والأستراباذي في المثالين المذكورين أعلاه. ولذلك يختلفون في الحديث النبوي الشـريف : (تحريمُ الصلاةِ التكبيرُ، وتحليلُها التسليمُ).

يقول ابن أبي الربيع في باب المبتدأ والخبر حين يكونا معرفتين :

«أخذ مـالك والشـافعي رحـمهـمـا الله من هذا الحديث أنّه لا تحـريمَ للصلاة غيرُ التكبير، وكذلك لا تحليلَ للصلاة إلا التسليمُ، فجعلا التكبير فرضا به يُدخل في الصلاة، وجعلا السلام فرضا به يُخرج عن الصلاة. ومنهم من [...] لم يجـعل قـوله صلى الله عليـه وسلم : «تحـريم الصلاة التكبير، وتحليلها التسليم» يقتضي أن الصلاة لا يُدخل فيها إلا بالتكبير، ولا يُخرج منها إلا بالسلام.وينقل عن أبي حنيفة رحـمـه الله أن السلام ليس من فـروض الصلاة. والأول عندي هو الأظهر». (البسيط في شرح جمل الزجاجي، 2، 716 -715).

(33) يحدُّ سيبويه الإحالة بقوله: «وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره» (الكتاب، 25/1). أنظر حسن حمزة، «أوجه الكلام في الإخبار من خلال كتاب سيبويه»، صص111 - 126. ووجه الإحالة في قولك: «جرير هو القائل هذا البيت وفلان" أنك تنقض أول كلامك بآخره لأنك تبتدئ بحصر القول بجرير فتنفي بذلك نسبته إلى من عداه، ثم تنسب القول إلى آخر بعد أن كنت نفيت ذلك.

ويقدم الإسنوي مثالا آخر يبدو فيه كأن هذا الضمير محل خلاف بين الفقهاء في مسألة اليمين. إن أقسم المرء فقال :

«(والله إنّ زيدا هو القائمُ). هل يحنث إذا كان غيره أيضا قد قام ؟» (الكوكب الدري، 209).

لا يمكن في الآية التي نحن بصددها : (وأنّ الله هو التوّاب الرحيم) أن يُعطف على الاسم فيقال : (وغيره). فالتوبة لا تكون إلا منه. ولا يمكن أن يكون المعنى إلا كذلك في الجزء الأول من الآية : (... أنّ الله هو يقبل التوبة). ومعنى الحصر في هذا الجزء من الآية لا يأتي من التوكيد بـ(أنّ)، فالتوكيد لا يفيد حصرا، وإنما من استخدام الضمير (هو) الذي ينفي التوبة عن غير الله، نبيا كان أو غير نبي.

3 - أمام الخبر المعرّف بالإضافة :

جاء في سورة يوسف : (ولما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه قال إني أنا أخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون) [يوسف 12/69].

ليس الضمير ها هنا ضميرَ فصْل إذ لا يلتبس النعت بالخبر، وليس ضميرا لتأكيد الأخوّة، بل هو ضمير يحصر الأخوّة في يوسف وينفيها عن سواه مع أن إخوته كانوا عشرة. لما جهزّ يوسف إخوته بجهازهم قال : «ائتوني بأخ لكم من أبيكم» (يوسف، 12/59). فأتوا به. يقول الطبرسي شارحا :

«لما دخل أولاد يعقوب على يوسف ضم إليه أخاه [34] من أبيه وأمه ابن يامين [35]، وأنزله معه [...] وقيل إنهم لما دخلوا عليه قالوا : هذا أخونا الذي أمرتنا أن نأتيك به، فقال : أحسنتم، ثم أنزلهم وأكرمهم ثم أضافهم

(34) «الأخ من جمعك وإياه صُلْب أو بطن أو هما معا» (المعجم الوسيط).

(35) هو بنيامين في الرواية التي تنقلها بعقب هذه عن تفسير الكشاف.

وقال : ليجلس كل بني أم على مائدة، فجلسوا، فبقي ابن يامين قائما فردا، فقال له يوسف : ما لك لا تجلس ؟ قال : إنك قلت : ليجلسْ كل بني أم على مائدة وليس لي فيهم ابن أم. [...] فقال له يوسف : تعال فاجلس معي على مائدتي» (مجمع البيان، 252-12/251).

وذكر الزمخشري في شرح هذه الآية أن بنيامين حين وجد نفسه وحيدا بكى وقال :

«لو كان أخي يوسف حيا لأجلسني معه [36]. فقال يوسف: بقي أخوكم وحيدا، فأجلسه معه على مائدته وجعل يواكله. قال : أنتم عشرة فلينزل كل اثنين منكم بيتا وهذا لا ثاني له فيكون معي. فبات يوسف يضمه إليه ويشم رائحته حتى أصبح، وسأله عن ولده فقال : لي عشرة بنين اشتققت أسماءهم من اسم أخ لي هلك. فقال له : أتحب أن أكون أخاك بدل أخيك الهالك ؟ قال : مَن يجد أخا مثلك، ولكن لم يلدك يعقوب ولا راحيل. فبكى يوسف وقام إليه وعانقه وقال له : إني أنا أخوك يوسف فلا تبتئس» (تفسير الكشاف، 2/470).

في المعجم الوسيط أن الأخ في العربية من جمعك وإياه صلب أو بطن أو هما معا. وهذان المعنيان يتأرجحان في الروايتين المنقولتين عن الطبرسي وعن الزمخشري. ولا أظن أنني بحاجة إلى الحديث عن قصة يوسف وعن العلاقات بين الاخوة ولا سيما علاقتهم بيوسف وبنيامين، فالقصة مشهورة متداولة لا تستدعي العرض. غير أنني أكتفي بالتذكير بأن يوسف وبنيامين هما الأخوان الوحيدان من يعقوب وراحيل، فكأنه لم يكن لبنيامين من أخ غير يوسف، وكأن الاخوة العشرة ليسوا بالاخوة : ولذلك فإنه حين يقال : (يوسف وأخوه) دون أي تحديد آخر فإنما يراد بالأخ بنيامين دون سائر الاخوة. جاء في الآية الثامنة من السورة نفسها

(36) لأن يوسف أخوه الوحيد من أبيه وامه.

على لسان الاخوة : (إذ قالوا : لَيوسفُ وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عُصبة إن أبانا لفي ضلال مبين).

حين جلس الاخوة جميعا على المائدة في رواية الطبرسي، بقي بنيامين واقفا وحيدا لأنه ليس له فيهم ابن أم، فلما أجلسه يوسف معه كان يقول له بذلك إنه وحده ابن أمه دون سائر الاخوة. كان يوسف بعمله هذا يحصر الأخوّة فيه وينفيها عن الاخوة الآخرين. وكذلك كان بقوله له : «إني أنا أخوك» يحصر الأخوّة فيه وينفيها عن سائر اخوته. ولما عرض يوسف على بنيامين في رواية الزمخشري أن يكون له أخا قال بنيامين متحسرا : «مَن يجد أخا مثلك ! ولكن لم يلدك يعقوب ولا راحيل»، ولم يقل : «لم يلدك يعقوب وراحيل». لو ولدته راحيل من غير يعقوب لجاز أن يكون أخاه، ولو ولدَه يعقوب من غير راحيل لجاز أن يكون أخاه كباقي اخوته. وكان بنيامين يتمنى لو كان يوسف أخاه من ابيه أو من أمه. ولكن هيهات، يقول بنيامين، هم اخوتي ولستَ أنت كذلك. وحين يرد يوسف : (إني أنا أخوك) فإنما يقول له : بل أنا أخوك وليس الآخرون كذلك.

لم يقل له يوسف إنه أخوه كسائر اخوته، بل قال له إنه أخوه دون سائر اخوته. لو شاء يوسف تأكيد أخوّته فحسب لقال له : (إني أخوك)، غير أنه أدخل الضمير فقال : (إني أنا أخوك) على سبيل الحصر[37]. وهو بذلك كأنما ينفي الأخوّة عن الاخوة الآخرين لا لأنهم ليسوا أولاد يعقوب وراحيل فحسب، بل لأن لهم موقفا من يوسف وبنيامين ليس موقف الاخوة من أخيهم، بل موقفا يقوم على الكيد ليوسف وأخيه : فحصرُ الأخوّة من جهة ونفيُها من جهة أخرى يجد

(37) ولذلك يُترجم هذا القول إلى الفرنسية بما يفيد الحصر لا التوكيد. فيقال c'est moi ton frère كما فعل جاك بيرك (Jacques Berque).

تأكيدا له في علاقتين مترابطتين : علاقة الرحم من جهة، وعلاقة التآلف التي تسود عادة بين الاخوة من جهة ثانية [38].

4 ـ أمام الخبر المنكّر :

يقول سيبويه : «لو قلت : كان زيد هو منطلقا كان قبيحا» (الكتاب، 2/392 - 393). والقبح عند سيبويه يكون بوضع اللفظ في غير موضعه، وهو مصطلح واقع في دائرة الجواز لا في خارجها : فالقبيح جائز، والحسن جائز [39]. ولذلك وردت أمثلة، وإن تكن قليلة،لم يكن الخبر فيها معرّفا كما في قول ابن رشد : «إن الالفاظ هي دالة أولا على المعاني» (العبارة، 58).

قلة الأمثلة المبنية على هذا النسق دليل على ما يسميه سيبويه بقبحها : فالقبح عنده ما يجوز في النظام ولكنه لا يطابق المعيار الصوابي الذي تعتمده الجماعة. ولا يعود قبحه في نظري إلى أنه لا يُحتاج إليه في الفصل بين الخبر والنعت لأن المبتدأ معرفة ونعت المعرفة لا يكون نكرة فلا يمكن أن يلتبس الخبر بالنعت، بل ربما يكون قبحه عائدا إلى نوع من التناقض بين ما يفترضه هذا الضمير من الحصر وبين تنكير الخبر الذي يدل على شيوعه وعدم حصره [40].

هذا الضمير جعله المعاصرون أمرا كاللازم أمام الخبر المعرفة، فصار من المستهجن عند كثيرين منهم أن يأتي الخبر معرفا بالالف واللام دون

---

(38) انظر مثالا آخر في الحوار مع عيسى بن مريم الذي ينفي علم الغيب عن نفسه قبل أن يحصره بالله تعالى [116 5] : (أأنت قلت للناس اتّخذوني وامي إلهين من دون الله ؟ قال، سبحانك ! ما يكون لي أن اقول ما ليس لي بحق. إن كنتُ قلتُه فقد علمتَه، تعلمُ ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك، إنك أنت علّام الغيوب).

(39) Hassan Hamzé : « La coordination à un pronom conjoint », Arabica, xxxxvi, 1989, pp. 249-271, notamment 258-260 et 267-270.

(40) انظر اعلاه، ولا سيما راي الجرجاني في مسألة العطف على المبتدأ حين يكون الخبر معرفا بالألف واللام.

أن يكون مسبوقا بهذا الضمير. فلا يكادون يقولون : (زيدٌ العاقلُ) إلا وهم يريدون النعت. فإن أرادوا الخبر قالوا : (زيدٌ هو العاقلُ) دون أن يكون في ذلك دفعٌ لأي التباس [41]. بل قد تجاوزوا ذلك، فصاروا يأتون به ويكثرون منه أمام الخبر النكرة دون أن يكون لهذا الاستخدام ضابط يضبطه. فهو يتأرجح بين عدد من المعاني :

- لا يستبعد أن يلحظ الباحث في تطور استخدام هذا الضمير أمام النكرة على ألسنة المعاصرين أحد معاني الحصر ؛ فحين يقولون : (زيد هو الكاتب) إنما يقصرون الكتابة على (زيد) فهو الكاتب، ولا كاتبَ غيره. أما حين يقولون : (زيد هو كاتب) فيبدو أنهم يتجهون إلى قصر (زيد) على الكتابة، فهو كاتب ولا شيء غير ذلك. فكأن المعنى : إنما زيد كاتب، على أن المعنى في الخبر المعرّف : إنما الكاتب زيد. وحين يكتب أحد المعاصرين : «نظرة الريحاني إلى الكون والطبيعة والانسان هي نظرة تحوُليّة وتطوُريّة» [42] فليس من المستبعد الافتراض بأن المراد أن يقصر النظرة هذه على التحول والتطور وليست غير ذلك؛ فكأن المعنى : إنما هي تحولية تطورية.

(41) في مقالة موضوعها البحث عن الخبر ولا سيما في الصحف العربية بهدف تعليم العربية بمساعدة الحاسوب تتناول كلود أوديبر وأندره جاكاريني Claude Audebert et André Jaccarini مسألة ضمير الفصل على أنه علامة من العلامات الدالة على وجود الخبر حين يأتي بين مركّبين اسميين أولهما معرفة. ولا سيما حين تطول المسافة بين المبتدأ والخبر. غير أنهما يضيفان. وفي إضافتهما قدر من المبالغة لا أظنه صحيحا. أن ضمير الفصل يصير إلزاميا حين يكون المركّب الاسمي المعرفة متبوعا بالاسم الموصول كما في المثال التالي: (إن الاتفاقية الأردنية الفلسطينية التي تستهدف السعي من أجل تسوية سلمية هي بمثابة تطور عظيم):

GND الذي (...)

Thème Prédicat (A la recherche du habar. Outils en vue de l'établissement d'un programme d'enseignement de l'arabe assisté par ordinateur. 230.

(42) متري بولس: كما في الكتب، 11.

ـ وكثيرا ما يكون اللجوء إلى هذا الضمير أمام الخبر حين يبتعد عن المبتدأ في الكتابة وفي الخطاب الشفوي كذلك؛ فكأن الكاتب أو القائل يشعر حين تبعد المسافة بين المبتدأ وخبره، أن القارئ أو السامع يحتاج إلى أن يعاد إلى ذكر المبتدأ أمامه خشية أن يكون بُعدُ المسافة حائلا بينه وبين ربط الخبر بالمبتدأ، فيأتي بهذا الضمير العائد على المبتدأ.

ـ وليس بعيدا الافتراض بأن هذا الضمير قد بدأ يفقد معناه الأول في استخدام المعاصرين، وأخذ يقترب من قول المناطقة بدلالته على فعل الوجود الذي يربط المحمول بالموضوع. وربما ساعد في ذلك أن الكتابة قاصرة دوما عن اللفظ. وإن كان المعاصرون قد درجوا في كتابتهم على تسجيل الاستفهام بعلامة خطية تشير إليه، وإلى التعجب بعلامة خطية أخرى، فإن كتابتهم ما زالت قاصرة عن اللحاق باللفظ، فيبقى كثير من ضروب التنغيم دون علامة خطية تشير إليه، فيدفع ذلك إلى تشجيع ما يسمح بالتعويض عن هذا الغياب. وقد يكون هذا الضمير واحدا من هذه الوسائل؛ فهذا الضمير أمام الخبر المعرف باللام علامة أكيدة على وجود هذا الخبر، وهي علامة موجودة في اللفظ وفي الكتابة. فليس من الغريب إذن أن يتعزز وجوده فيصبح لازما أو كاللازم، وليس من الغريب إذن أن يرسخ في أذهان المستخدمين أنه عنصر ضروري دال على وجود الخبر، فكأن الخبر لا يكون إلا به. ومن هنا يتعزز اللجوء إليه أمام كل خبر فيقترب بذلك من فعل الوجود الذي يتصور المناطقة وجوده بين المحمول والموضوع، لكنه يظل في منتصف الطريق فلا يصبح علامة مخصَّصة تتمحَّض للوجود للأسباب التي ذكرتها أعلاه في الرد على المناطقة.

ولا ريب في أن عمليات النقل من لغات أجنبية كالفرنسية والانكليزية يفصل فيها فعل الكون بين الاسم وخبره، مما يساعد في تعزيز هذا الاستخدام، ويسهم في شيوعه، لا في الصحف فحسب، بل في الكتب والمجلات العلمية أيضا، فتجري به أقلام الكُتّاب والمثقفين العرب، ويقترب من فعل الكون الذي تحدث عنه المناطقة.

يستخدم ابن رشد هذا الضمير أمام النكرة. فيقول : «إن الألفاظ هي دالة أولا على المعاني التي في النفس». أكان هذا الاستخدام واعيا يراد به حصر المبتدأ بالخبر، وقصرُ اللفظ على الدلالة [43] ؟ أم كان يراد به فعل الوجود الذي يبحث الفيلسوف عنه ؟ أو كان وضعا للفظ في غير موضعه، ودليلا على ما في ألفاظ المناطقة العرب أتباع أرسطو، من «الركة والعي» [44] ؟

وليس الأمر بأكثر وضوحا عند المعاصرين، فهذا الضمير عندهم لا يستقر على حال، وهو يتأرجح خصوصا بين معنيين : معنى الاختصاص والحصر من ناحية، ومعنى الوجود من ناحية ثانية. والأيام كفيلة بأن تقول لنا إن كان سيبقى معلقا بين المعنيين أو أنه سيميل إلى واحد منهما. ومَن يدري، فقد يتخذ وجهة أخرى غير هذه وتلك.

(43) لا يُقصر الخبر على المبتدأ في هذا القول، إذ لا يراد قصر الدلالة على اللفظ، فقد يدل غير اللفظ كالخط والإشارة. بل ربما يراد قصر المبتدأ على الخبر. فلا يكون للألفاظ من وظيفة غير الدلالة.

(44) أنظر مقالة ابن تيمية في هذه المسألة حين جعل معاني الفلاسفة من جنس ألفاظهم، «فيها من الركة والعيّ ما لا يرضاه عاقل» (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ص 288).

المصادر والمراجع

بالعربية :

- ابن أبي الربيع : البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1407/ 1986.
- ابن تيمية : نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان" منشور في كتاب السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، تحقيق محمود قاسم ومراجعة عبد المجيد هريدي وتشارلس بتروورث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1981.
- ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، منشور ضمن : تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- ابن السراج : الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1408/ 1988.
- أبو علي الفارسي : التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق عوض القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط1، 1410/ 1990.
- الإسنوي جمال الدين : الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، دار عمار، عمان، ط 1، 1985/1405.
- الأستراباذي : شرح الكافية في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- بولس، متري : كما في الكتب، فؤاد بيبان وشركاه، جونيه، ط1، 1999.
- الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، تحقيق احمد مصطفى المراغي، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط2 ، د. ت.
- جهامي، جيرار : مقدمة لكتاب تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، منشورات الجامعة اللبنانية، المكتبة الشرقية، بيروت، 1982.
- حمزة، حسن : أوجه الكلام في الإخبار من خلال كتاب سيبويه، حوليات الجامعة التونسية، العدد 36، 1995، صص 111- 126.

- حميد الله، محمد : معاني القرآن المجيد بالفرنسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1401/1981.

- الزمخشري : تفسير الكشاف، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415/ 1995.

- سيبويه : الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971.

- السيوطي : همع الهوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413/ 1992.

- الطبرسي : مجمع البيان في تفسير القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران 1403، مطبعة العرفان، صيدا، 1333.

- الفارابي : المنطق، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، الجزء الأول، 1985.

- القرآن الكريم.

- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408/ 1988.

- مجمع اللغة العربية في القاهرة : المعجم الوسيط، دار عمران، ط3، 1405/ 1985.

بالفرنسية :

- Audebert, Claude et Jaccarini, André « : A la recherche du habar. Outils en vue de l'établissement d'un programme d'enseignement de l'arabe assisté par ordinateur », Annales islamologiques, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, tome XXII, 1986, pp. 217-256.
- Berque, Jacques :Le Coran, essai de traduction, Albin Michel, Paris, 1995 (1ère éd. Sindbad, Paris, 1990).
- Elamrani, Jamal :, J. Vrin, Paris, 1983.
- Hamzé, Hassan « : La coordination à un pronom conjoint », Arabica, xxxvi, 1989, pp.249-271.
- Hamzé, Hassan « : Logique et grammaire arabe dans l'oeuvre d'Averroès », Actes du colloque international sur « Averroès ou le triomphe de la pensée », Heidelberg, Allemagne, 1998. Sous presse.
- Rossi, Mario « : L"intonation et la troisième articulation », BSLP, LXXII, 1977, fasc. 1, pp.60-61.

العمــل السّــردي

عادل خضر
كلية الآداب - منوبة

يبدو تاريخ الســرديات المعاصر، منذ الشكلانيين الروس إلى يومنا هذا، بحثا دؤوبا عن النظرية المثلى التي تصف مقولة القصّ وصفا دقيقا [1] وتصف في الوقت ذاته ملكة الإنسان السـردية باعتبارها إحدى ملكاته المعرفية والسميوطيقية واللسانية [2].

---

(1) ارتبط تاريخ الســرديات المعاصر ارتباطا وثيا بتاريخ اللسانيات، حتّى انّ كلّ ما طرا في البحث اللساني من تغيّر على صعيد المبادئ والفرضيات أو المناويل والنظريات قد وازاه تغيّر مشابه في مستوى النظرية السردية. للتّعمّق في تفاصيل هذا التّوازي، انظر :
Chabrol. C : Sémiotique narrative et textuelle, Paris, Larousse, 1973
Pavel. T.G : La syntaxe narrative des tragédies de Corneille. Paris. Librairie Klincksieck, 1976 .

(2) للتّعرّف إلي خصائص الملكة السـردية نحيل على : Fayol (M) : Le récit et sa construction, Neuchâtel - Paris, 1985.
الذي قدّم عرضا تأليفيا لأهمّ نظريات علم النّفس العرفاني المتنية بمقولة القصّ وطرق اكتسابها واستخدامها لدى الطفل والكهل.

ونعني بالملكة الكفاية السردية Compétence narrative التي بمقتضاها استطاع البشر في كلّ الثقافات والحضارات أن ينشئوا ويفهموا الآلاف المؤلفة من القصص والحكايات والأخبار ⊕ الخيالية منها والواقعية [3].

بيد أنّ الذي يتأمّل جيّدا في تاريخ السرديات، بقطاعيها الواقعي والخيالي، لا بدّ أن يوقفه التأمّل على الظّاهرة التالية، وهي أنّ معظم النظريات الواصفة أو المفسّرة للكفاية السردية أو تلك المنظرة لمقولة القصّ

(3) لم يعد السرد، كما تعوّدنا أن نتصوّره، منحصرا في مجال التخييل القصصي Fiction فحسب، وإنّما اتّسع مجاله حتّى أضحى شملا لكلّ الأنماط السردية الواقعية كالأخبار التاريخية والتراجم والسير الذاتية والخبر الصحفي والمحادثات ـ فالسرد جنس عال من أنواعه التخييل القصصي والكتابات التاريخية والواقعية. ولذلك كان منذ الستّينات من هذا القرن أو قبله بقليل مجالا متقاطعا لعدّة اختصاصات كفلسفة التاريخ التحليلة والفلسفة التأويلية وعلم النّفس العرفاوي واللسانيات الاجتماعية ... كما كان فضاء مدّ وجزر فبعض النّظريات تضيّق جنس السّرد فتحصره في الأنواع القصصية التخييلية التي يتوفّر فيها مفهوم المحاكاة Mimésis (وتمثّل Hambourger (Kate) هذا الموقف في كتابها : منطق الأجناس الأدبية، Logique des genres littéraires, eds du seuil Paris 1986 ونجد في المقابل نظريات أخرى توسّع مجال السّرد ليشمل الكتابة التّاريخية Histographie (يمثّل Paul Ricœur هذا الموقف في كتابه ، (Temps et récit, t 1, 2 et 3 Eds du Seuil, Paris 1984 - 85 - 86). ويبلغ مفهوم السّرد قمّة اتّساعه تلاشيه وتجرّده من كلّ قصصي أيضا مع Greimas ومدرسته، ففي بعض الأعمال السيميائية يبدو مفهوم السّردية موجودا في كلّ النّصوص، حتّى تلك التي لا تتوفّر فيها مقولة القصّ كالنصوص الفلسفية والنقدية الأدبية والأنتربولوجية والجمالية ـ انظر على سبيل المثال ، Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales, Paris, Hahette, 1979.

إنّما هي نظريات تصبّ في أحد المنحيين اللّذين اصطلح على تسميتهما منذ القرن 19 بلفظي التفسير والتأويل [4].

فكلّ نظرية سردية لا بدّ أن تواجه خيارًا Alternative لا مفرّ منه. فهي إحدى اثنتين :

---

(4) لقد استبطنت النظريات السردية المعاصرة النّزاع الموروث عن فلسفة العلم وهو نزاع قد جسّد التّعارض بين التّفسير والتّأويل. ونجد أصل هذا النّزاع عند Dilthey الذي رفض فكرة الاتّجاه الوضعي Positiviste المنادي بوحدة المنهجية بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية. فالإنسان عند الوضعيين ليس إلاّ جزءا من العالم الطبيعي ويفسّر في نطاق التّفسير العامّ للنّظام الطّبيعي. (انظر : دكتورة علا مصطفى انور ، التّفسير في العلوم الاجتماعة، دراسة في فلسفة العلم، القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع 1988. ص 23). وتفضي هذه الوحدة المنهجية عند Dilthey إلى الخلط بين التّفسير والتّأويل باعتبارهما مصطلحين يحيلان على دائرتين معرفيّتين مختلفين. تخصّ الأولى علوم الطبيعة ومنهجها الملائم هو التّفسير (ومن انماطه التفسير الفضائي والتفسير السببي والتفسير بالصدفة والفوضى والتفسير الميكانيكي ...) وتتعلّق الثّانية بالعلوم الإنسانية او الرّوح، ومنهجها الملائم يقوم على الفهم Compréhention (انظر في مسألة الفهم : Ricoeur (p) : du texte à l'action, Pans, Eds du Seuil, 1986. إلاّ انّ هذا التّعارض قد اضحى قديما. ذلك انّ مفهوم التّفسير قد اتّسع، ولم يعد يخصّ علوم الطبيعة فحسب وإنّما شمل جميع العلوم بما فيها العلوم الإنسانية والعلوم اللّسانية على وجه الخصوص الّتي بدات، منذ ان نجح Chomsky في صياغة شكلنة صورية ومنطقية للأبنية اللغوية العميقة، تؤكّد انخراطها في موكب العلوم الصلبة Dures ذات الأسلوب الغاليلي style galiléen (انظر Milner (J.C) : Introduction à une science du langage, Eds du Seuil, Paris, 1995, p 12 et p 199 - 204. أمّا مفهوم التّأويل فقد تعرّض في مجال الهرمونطيقا المعاصرة لجملة من التّحويرات العميقة أبعدته كثيرا عن التّصوّر النّفسي للفهم بالمعنى الذي حدّده Diltey (انظر ، Ricœur (P) : Du text à l'action. op. cit p 153.

. إمّا أن تكون نظرية سردية تفسيرية (أو ذات نمط تفسيري)، تعتمد منوالا تفسيريا في وصف الأبنية السردية المجرّدة [5]. وتستخدمه

---

(5) اغلب المناويل التفسيرية في قطاع السّرديات، وفي التّحليل القصصي بصفة خاصّة. مستعارة من مجالات معرفيّة مختلفة، كاللسانيات البنيوية (يمثّل Barthes في، Introduction à l'analyse structurale des récits, Communication, n° 8 1966. Eds du Seuil, 1981 هذا المنوال خير تمثيل) والنحو التوليدي (اجرى Pavel هذا المنوال على تراجيديات Corneile في دراسته (La syntaxe narrative des tragédies de Corneille, op. cit, 1976 ومنطق الجهات والعوالم الممكنة (Eco (U) : Lector in fabula. Le livre de poche, 1993 ، وانظر خاصة Alexandrescu (Sorin) : Logique du personnage. Réflexions sur l'univers faulknérien. Maison MAME, France 1974) ونظرية الكوارث الرياضية (طبّق هذا المنوال على الابنية السيميائية السردية Petitot-Cocorda (Jean) : Morphogenèse du sens. T1, Pour un shématisme de la structure. voir chap 3, p.p. : 201 - 278), P.U.F, 1985) ويفسّر Pavel لجوء السرديات إلى مناويل العلوم الأخرى ونظرياتها إلى كون قطاع السرد مازال في بداياته. وهو ككلّ علم يافع يحتاج ليتأسّس إلى مفاهيم غيره من العلوم. أمّا Van Dijk فيفسّر الظاهرة على نحو آخر. إذ يرى أنّ كلّ نظرية لا بدّ أن تعقد علاقات مع النظريات الاخرى، ومعنى ذلك انّه لا يمكن أن يعزى قيام النظرية السردية إلى سيرورة خاصّة بها ومنعزلة. فكلّ نظريّة تمثّل عنصرا من مركّب مؤلّف من عدّة نظريات اخرى. وللنّظرية السردية بها التصوّر علاقات ضرورية مع سائر النظريات، كنظرية اللغة، ونظرية التفاعل النفسي الاجتماعي، ونظرية السلوك والأبنية العرفانية والأبنية الأنتربولوجية. Van Dijk (Teun. A) : Grammaires textuelles et structures) narratives, (in) Claude Chabrol, op.cit p. 178). أمّا في مجال الكتابة التاريخية فإن أهمّ منوال تفسيري هو المنوال النّاموسي Nomologique الذي اقترحه Hempel لتفسير الأحداث التاريخية. وهو منوال مستخدم في فلسفة العلوم الفيزيائية (عن المنوال النّاموسي، انظر لـ د. عبد السّلام بن ميس : ما معنى (قانون علمي) ؟ المناظرة (الرباط ـ المغرب)، ج 1، السنة 2، العدد 3 يونية 1990، ص.ص 85 ـ 87)، وقد تعرّض هذا المنوال لنقد حادّ من قبل William Dry سرعان ما تحوّل إلى خصومة قامت اساسا على التّعارض بين منوال التفسير النّاموسي او بالقوانين وبين التفسير بالعلل Explication par des raisons الذي اقترحه Dry. (للوقوف على الفروق بين المنوالين انظر ما كتبه Raymond Aron في هذه المسألة في كتابه : Leçons sur l'histoire, le livre de poche 1991, p.p 155 - 173. وقد تعمّق Ricœur بعد Aron مرّة أخرى في هذه المسألة في كتابه : Temps et récit, T1, op. cit, p.p 159 - 172; et p.p 173 - 187.

لتشييد نظرية ذات مرمى علمي A visée scientifique [6]. أي نظرية تستجيب للشروط الأساسية والضرورية التي ضبطتها الإبستمولوجيا المعاصرة ويكون العلم بمقتضاها علما بالمعنى الحديث للكلمة [7].

---

(6) لقد كان Todorov أوّل من أطلق مصطلح Narratologie (السرديات) على العلم الذي يُعنى بدراسة القصّ (انظر كتابه : Grammaire du Décaméron, The Hague, Mouton. 1969). أمّا Barthes فقد اقترح أن تكون اللسانيات المنوال الافتراضي الذي بواسطته يمكن دراسة كلّ القصص والسيطرة على كثرتها الهائلة وتحليلها تحليلا بنيويا L'analyse structurale du récit, op. cit, p 8 - 9 ويمكن أن نفسّر اقتراح اللسانيات منوالا بذلك الاعتقاد الذي ساد في الستّينيات، وهو أنّ اللسانيات كانت وحدها كافية لتأسيس صنف جديد من العقلانية وصورة من العلمية Scientificité مختلفة عن الصورة التي رسمتها ورسّختها إبستمولوجيا علوم الطبيعة. كلّ ذلك لتطوير إبستمولوجيا جديدة وأصيلة يمكن تصديرها، فيما بعد، إلى مجموع العلوم الإنسانية. (انظر Milner, op.cit, p 10. ونقد Bourdieu لأشكال الهيمنة التي مازالت تمارسها اللسانيات وتصوّراتها على العلوم الاجتماعية في كتابه : Ce que parler veut dire, Fayard, 1982

(7) إنّ اعتبار السرديات علما كسائر علوم الطبيعة هو فرضيّة تحتاج إلى فحص دقيق، لأنّ القول بعلمية السرديات يقتضي أن تجرى على هذا العلم (أي قطاع السرد) نفس التصوّرات المطبّقة على علوم الطبيعة كالتّنقض Réfutation وبرنامج بحوث Progamme de reherches والمحاور Thémata والتجريب Expérimetation والاختبار Tests. وإذا كان Greimas أهمّ من سعى إلى ربط السرديات بالعلوم الوضعية. وقد تجلّى ذلك في تطويره الدّؤوب لنظريته السميائية السردية Sémionarrative ومراجعة أسسها الإبستمولوجيا (انظر مقدّمة Du sens 2, Seuil 1980 وكذلك مقدّمة Sémiotique des passions, Seuil 1990. فإنّ Chomsky كان الوحيد من بين علماء اللغة من دعا إلى اعتبار اللسانيات علما رابطا برنامجه التّوليدي بعلوم الطبيعة ومنهاجيته بالأسلوب الغاليلي. وقد قال شومسكي في شأن هذا الأسلوب : «لا يوجد ما يدعو إلى التّخلّي عن منهج المقاربة العامّة للعلوم الطبيعية عندما نتطرّق لدراسة الكائنات الإنسانية والمجتمع. فكلّ مقاربة جادّة لهذه المسائل تحاول تبنّي «الأسلوب الغاليلي» (نقلا عن : Milner, op.cit, p 12) وقد وضّح weinberg معنى الأسلوب الغاليلي بقوله : «نعمل كلّنا في إطار ما أسماه Husserl بالأسلوب الغاليلي، أي إنّنا نبني نماذج رياضية مجرّدة لكون ينسب إليها الفزيائيون على الأقلّ مرتبة من الواقعية تفوق تلك التي ينسبونها إلى العالم العادي للإحساس» (نقلا عن عبد القادر الفهري : عن أساسيات الخطاب العلمي والخطاب اللساني. وقد فصّل في مقاله هذا القول في الأسلوب الغاليلي في البحث اللساني، ص 53 وما بعدها، ضمن كتاب : المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر. المغرب 1986). وحتّى تكون السرديات علما ينبغي عليها أن تؤسس خطابا علميا يمكن تصوّره كبنية تفسيرية تربط عددا من الظواهر التجريبية بعدد من المفاهيم والمسلّمات والمبادئ عن طريق جهاز استنتاجي أو اكسيوماطيقي. وينضاف إلى هذا كلّه شرط آخر يتمثّل في قابلية قضايا Propositions هذا الخطاب للتكذيب Falsifiable.

ـ وإمّا أن تكون نظرية سردية تأويلية (أو من نمط تأويلي)، تتعامل مع مقولة القصّ بوصفها حلاً شعريا Poétique تأويليا لمعضلات Apories فلسفية عديدة كالزمان والعمل، والذات [8]، أو باعتبارها نوعا من أنواع الوصف للعمل الإنساني يختلف تماما عن الوصف الذي تجريه الفلسفة التحليلية La philosophie analytique على جملة العمل Phrase d'action [9]، أو أنماط الوصف المستخدمة في العلوم الاجتماعية [10] أو اللسانيات العرفانية [11].

والغاية الأساسية التي ترمي إليها نظريات السرد التأويلية هي فهم الكيفية التي تشتغل بها الملكة السردية عندما نصف باللغة العمل (الإنساني) وصفا سرديا. فالجمل الحملية Prédicative التي يستعملها المتكلّمون أثناء التخاطب لوصف أعمالهم المتنوّعة تتألف في الحقيقة من مستويين : يحيل المستوى الأوّل على معطى غير لغوي، هو العمل المجسّد في العالم L'action incarnée. أمّا المستوى الثاني فتمثله الأشكال اللغوية المختلفة التي تمكّن المتكلّم من عرض العمل والتعبير عنه ونقله إلى المخاطب في صيغ من القول مفهومة. وتجسّم هذه الأشكال اللغوية طرائق الإنسان في إدراك العمل وتصوّره ووسائله المختلفة في تمثيله Représentation سواء أكان ذلك بعرضه في جمل حملية تقريرية أم بتقديمه في أشكال من التعبير تتراوح بين التفسير والتبرير والسرد ... وليست الغاية من التعبير اللغوي عن العمل هي الإخبار أو الخروج بالعمل من حيّز الصمت إلى

(8) انظر : Ricœur (P) : Temps et récit 3, op. cit, p 352 Soi-même comme un autre, Seuil, 1990, p 175,

(9) انظر على سبيل المثال لا الحصر تحليل Davidson (Donald) لجملة العمل في مقاله : La forme logique des phrases d'action p.p 149 - 198 ضمن كتابه المترجم إلى الفرنسية Actions et événements, PUF 1993.

(10) راجع العدد الخاصّ من مجلّة Raison pratiques, n°1 -1990 وعنوانه Les formes de l'action (sémantique et sociologie) وقد صدر هذا العدد تحت إشراف : Louis Quéré وPatrik Pharo عن منشورات : Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.

(11) نحيل على مجلّة : Languages, n° 100, Décembre 90 . وعنوان هذا العدد : Cognition et Langage.

حيّز القول فحسب وإنّما المضاعفة من مقروئية العمل Llsibilité وكشف معناه وتيسير فهمه وجعل دورانه أو قابليته التواصلية Communicabilité ممكنة أثناء التّخاطب.

وإن اختار المتكلّم أن يعرض عمله أو أعمال الآخرين في جمل سردية (بالمعنى الذي حدّده Danto [12]، فإنّه في حقيقة الأمر قد اختار إنجاز عمل Acte معقّد شبيه بأعمال القول وهو عند بعضهم صنف منها) [13]، نصطلح على تسميته بالعمل السردي Acte narratif [14].

ولا يستبطن مصطلح العمل السردي التّضادّ الحادّ القائم بين مفهومي التّفسير والتأويل فحسب. وإنّما يعمّق التّقابل بينهما عل أساس آخر هو إنتاج المعنى Production du sens. فسواء أكانت النظرية السردية تفسيرية المنحى، أم تأويلية المشرب، فإنّ ما يفرّق بينهما ليس مقياس العلمية أو النجاعة التفسيرية، وإنّما اختلافهما الجذري كامن أساسا في تصوّر المعنى وطرق إنتاجه وتشكّله. ويمكن حصر هذا الاختلاف في مسألة المرجع أو الخارج اللغوي.

فإذا كانت النظرية السردية التفسيرية تقصي عن مجال بحثها كلّ ما له صلة بالخارج اللغوي، وكذلك الخارج الخطابي، فلتحافظ على مسلّماتها الإيبستمولوجية أي انسجام النظرية الداخلي والنّجاعة المنهاجية. وتنهض هذه المسلّمات جميعا على مبدأ المحايثة Immanence الذي يقتضي إبعاد كلّ

---

(12) Danto (A.C) : Analytical Philosophy of History, Cambridge University Press : 1965

وانظر عرض Ricoeur لنظرية الجملة السردية ومناقشته لها في : Temps et récit 1, op. cit, pp 203 - 211

(13) Bres (Jacques) : La narrativité, Eds Duculot, Belgique. 1994, p 124

(14) استعمل Ricoeur هذا المصطلح واستخدمه Bres في La Narrativité, op.cit. p.p 124 - 126 Du texte à l'action, op. cit, p 248.

المفاهيم والتّصوّرات والمصطلحات الغربية عن حقل دراستها [15]. وتبعا لذلك كان تصوّرها للمعنى منسجما مع مبادئها ومسلّماتها . فالمعنى في هذا الحقل النظري مقطوع الصلة عن كلّ ما يجذبه إلى الأشياء والعالم الخارجي، ولكنّه من ناحية أخرى منشدّ إلى جهاز من العلاقات مجرّد مستقلّ لا يحيل إلاّ على نظامه الخاصّ. بخلاف النظرية السردية التّأويلية، فتصوّرها للمعنى مختلف تماما إلى حدّ التّناقض، ذلك أنّها تولي للمرجع عناية خاصّة. فهو يحتلّ في نظريتها العامّة للمعنى مكانا جوهريا بما أنّ المعنى في فلسفتها منفتح أنطولوجيّا على العالم انفتاحه الجدلي على شروط إنتاجه المادّية [16]. ولأجل ذلك أدمجت النظرية السردية ذات المنحى التأويلي في مجال إجرائها معطيات الخطاب غير اللغوية،

---

(15) لا نجد في معجم السيميوطيقا السردية باعتبارها نظرية من صنف تفسيري لـ Greimas, A.J (et Courtés, J : Sémiotique; Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, 1979 مصطلحات تحيل مثلا على الخارج اللغوي من قبيل مقام القول والنشاط اللغوي والذات المتكلّمة أو لها صلة بالسنّة السردية التقليدية من نوع حدث وحبكة وعون لأنّها مصطلحات متعارضة مع مسلّماتها. وحتّى إن وجدت كالمرجع أو الإحالة أو العالم الطبيعي أو الشخصية أو الدافع ... فإنّها لا تدرج ولا تستعمل في الحقل السيمائي السردي إلاّ بعد أن يعاد تعريفها تعريفا متّسقا مع مبادئ النظرية وفلسفتها.

(16) نحيل بصفة عامّة على أعمال Ricœur في حقل الهرمونطيقا المعاصرة، وبصفة خاصّة على نظريّته في الميمزيس الثلاثي الواردة في كتابه (Temps et récit 1, op. cit, p.p 5 - 129). ففيها ردّ ضمنيّ على ما يسمّيه العقلانية السردية (وخير ممثّل لها، في نظره، هو مدرسة باريس ونظريتها في السيميوطيقا السردية ذات النمط التفسيري). كما نحيل على كتاب ، (Lafont (Robert) : Le travail et le Langage, Flammarion, 1978 فالبه تمهيد لنظرية عملية للسانيات مادّية تسمّى البراكسيماطيقا Praxématique . ويعتبر Jacques Bres من الذين أجروا هذه النظرية في الحقل السردي وقدّموا تصوّرا مادّيا للمعنى، يستند من ناحية إلى فرضيات البراكسيماطيقا، ويناقض من ناحية أخرى التّصوّر القائم على مبدإ المحايثة. فالمعنى عنده ليس محايثا Immanent ولكنّه عينيّ ملموس على نحو اجتماعي تاريخي، ولا ينشأ المعنى داخل جهاز منغلق إنّما ينتج من خلال علاقات الإنسان العملية بالعالم، فلا يرد المعنى على اللغة إلاّ من خلال العلاقة التي ينشئها الإنسان مع العالم. وبهذا الاعتبار لا تستنسخ اللغة العالم استنساخا، وإنّما تقسّمه من خلال عمل الإنسان ـ (انظر كتابه ، La Narrativité, op.cit, p 33

والشروط المتعلقة بإنشائه ونشأته وقراءته وتقبّله، مستحضرة عند ربط الخطاب بالمرجع السياق الاجتماعي التاريخي منضافا إليها سياق الفهم الرّاهن.

النظريات السردية التّفسيرية :

تعتمد النظريات السردية ذات المنحى التفسيري في تصوّرها للمعنى وإنتاجه نفس التّصوّرات الرّائجة، بصفة خاصّة، في اللسانيات البنيوية التي تربط مفهوم المعنى بالدليل Signe [17] ربطا نجد جذوره في دروس Saussure. فالدليل عنده ظاهر مزدوجة يرتبط فيها دالّ (صوتي - كتابي - حركي ...) بمدلول (ذهني - نفسي) ارتباطا تلازميا. فليس المدلول شيئا من الأشياء الموجودة خارج اللغة، وإنّما هو وجه الدليل الآخر بما أنّه عنصر من الجهاز اللغوي. ولئن كانت العلاقة بين الدّالّ والمدلول اعتباطية (أي لا توجد علاقة طبيعية بين سمة الدّالّ الصوتيّة وسمة المدلول التّصوّرية الذّهنيّة) فإنّ هذه الاعتباطية تذكّرنا فقط بأنّ الدّالّ والمدلول ينتميان إلى نظامين مختلفين - نظام الفكر ونظام القول والتعبير - ولكنّهما رغم اختلافهما يظلاّن وثيقي التّلازم. وقد أمكن، بناء على هذا التّلازم، تأسيس نظرية في المعنى متولّدة من تحليل الدليل يقوم منوالها على نوع من التّوازي بين الدّليل والمعنى. فإذا كانت وحدات الدليل (الصّوتي) قائمة على

(17) انظر مقال : (Ricoeur (P) : Signe et sens, Encyclopédia Universalis, France, Tome 20, p 1076) وفيه عرض لمسألة الدّليل والمعنى والعلاقة القائمة بينهما في الثقافة العربية ابتداء من العصور القديمة والوسطى وصولا إلى العصر الحديث، مع متابعة لهذه المسألة في الفكر المعاصر خصوصا في حقول الفلسفة والمنطق واللسانيات والسيميوطيقا وعلم الدلالة ولسانيات الخطاب والدلالية الفلسفية والتأويلية.

علاقات خلافية وتقابلية، فإنّ قيمتي الاختلاف والتقابل نجدهما متحكّمتين أيضا في وحدات المعنى [18].

ويقوم هذا التّوازي بين وحدات الدليل والمعنى على عدّة فرضيات ومبادئ هي ذاتها الفرضيات والمبادئ التي نهضت عليها الدراسة البنيوية لنظام اللغة، نذكر منها :

- الآنية La synchronie، ويقتضي هذه المبدأ أن تدرس اللغة في طور من أطوارها وذلك بعزلها عن مظهرها الزّماني Diachronique أو التّطوّري التّاريخي.

- الانغلاق La clôture، ويتحتّم، بناء على هذه الفرضية أن نتصوّر اللغة جهازا منغلقا متكوّنا من وحدات خلافية Diférentiel، محكومة بدورها بنظام من القيسم المجرّدة والمولّدة لجميع علاقات الجهاز الدّاخلية [19].

---

(18) ليس المعنى في تصوّر علم الدلالة البنيوي سوى اختلاف داخل نظام معجمي. فمعنى كلمة لا يتحدّد بذاته، وإنّما بما يحيط بها من معان، اي إنّ المعنى المعجمي لا يتحدّد إلاّ بالموقع الذي يحتلّه داخل الجهاز. فالمعنى بهذا الاعتبار شكل Forme لا ماهية Substance (أي مادّة ذهنية أو اجتماعية)، والطريقة التي يتحقّق بها نفسانيا او في وضعية خطاب ليست جوهرية او ضرورية لحدّه. تماما كالإنجاز الصوتي للصّوتم، فوجوده الفيزيائي ليس اساسيا، ولا يمكن تعريفه إلاّ من خلال تقابله مع الوحدات الاخرى.

(19) انظر : الدكتور عزّالدين المجدوب : المنوال النحوي العربي، قراءة لسانية جديدة، تونس 1998، وقد أوضح نوعية هذه العلاقات في معرض حديثه عن فرضيات دي سوسير اللسانية بقوله : «... وجد نوعان أساسيان من العلاقات تحدّدان هوية الوحدات اللغوية :

أ - العلاقات السياقية : وهي علاقات حضورية تقوم على عنصرين فأكثر متواجدة في نفس الوقت ضمن سلسلة من العناصر موجودة بالفعل كعلاقة المضاف بالمضاف إليه.

ب - العلاقات الترابطية : وهي تجمع بين عدد من العناصر بصورة غيابية ضمن سلسلة موجودة بالقوّة مجالها الذاكرة ...» ص ص 80 - 79.

. المحايثة L'immanence ويعضد هذا المبدأ فرضية الانغلاق بما أنّه يقصي من الدراسة اللغوية وجه الجهاز الآخر، أي واقعية الخارج غير اللغوي Extralinguistique [20].

ولئن اعتمدت هذه المبادئ والفرضيات في المجال اللساني الصرف كالصوتمية والدلالية المعجمية والقواعد النحوية ... فإنّ المحاولات الساعية إلى توسيع المنوال اللساني البنيوي باعتماد مبادئه وفرضياته وتكييفها حتّى تلائم وحدات لسانية تفوق حدود الجملة أو تساويها قد تحقّق بعضها، في مجال السرديات، تارة بضرب من التماثل الصارم Homologie حملت فيه مبادئ تحليل الجملة على القصّة باعتبارها قسما Classe من أوسع أقسام الخطاب [21]، وطورا باعتماد مفهوم التّوليد Génération المستوحى من

---

(20) انظر مقال : (Orecchhioni, C.K : Sémantique. Encyclopédia Universalis, France, T 20, p 874) وقد بيّنت فيه أنّ مبدأ المحايثة في نظرية الدلالية البنيوية يتمثّل في : تصوّر المعنى على أنّه حدث عينيّ مستقلّ، قابل لأن يطرق في ذاته ولذاته (concevant le sens comme une instance autonome, susceptible d'être envisagée en soi et pour soi).

(21) من آيات هذا التوسيع Extension اعتبار Barthes أنّ التماثل لا يتضمّن قيمة استكشافية Heuristique فحسب وإنّما يتضمّن في الوقت ذاته تطابقا بين هوية اللغة والأدب. وقد جرّه ذلك إلى أن يعتبر القصّة جملة كبيرة ... وكلّ جملة خبرية Constative تمثّل على نحو ما نواة لقصّة قصيرة. (انظر .Analyse structurale du récit, op.cit, p 10). أمّا التماثل عند Greimas فقد تجسّم في استيحائه عناصر الأنموذج الفاعلي Modèle actantiel انطلاقا من ملاحظة - ذات هدف تعليمي - أبداها اللساني Lucien Tesnière شبّه فيها القول البسيط بمشهد درامي. ويستند هذا التصوّر إلى مفهوم الوظيفة في النحو التقليدي حيث كانت الوظائف تعتبر مجرّد أدوار قد تتقمّصها الكلمات (الفاعل هو القائم بالفعل، والمفعول هو المتحمّل للفعل ...). وبذلك لم تعد الجملة بهذا التصوّر سوى عرض درامي يقدّمه الإنسان المبين Homo loquens لنفسه. ومزيّة تصوّر Tesnière هذا أنّه قدّم لـ Greimas منوالا تتوفّر فيه عدّة فوائد منها : أنّ الجملة (أو القول البسيط) منغرسة في بنية اللغة، وأنّ الأدوار التي تتضمّنها الجملة ثابتة لا تتغيّر ولا تتأثّر بتبدّل محتوى الأعمال ولا بتنوّع الفواعل. أضف إلى ذلك كلّه أنّ هذا المنوال تتوفّر فيه خاصّيتا الحصر (فعدد الفواعل لا يزيد ولا ينقص سواء أكان ذلك في مستوى الجملة أم في مستوى آخر أوسع منها) والانغلاق المتناسبان مع البحث النظامي Systématique. ومن ثمّة أضحى تحصيل خصائص القول التركيبية وطردها على الخطاب ممكنا وذلك بالاستناد إلى مبدإ التماثل القائم بين اللغة والأدب. (انظر ، Greimas (A.J) : Sémantique structurale, PUF 1966, p 173، وانظر أيضا : Ricœur (P) : Temps et récit 2, op. cit, p 72)

النّحو التوليدي التّحويلي [22] فمن مظاهر توظيف مبدإ التماثل اعتبار البنيويين (الفرنسيين) القصّة متكوّنة من سلّمية من المستويات Hiérarcie de niveaux المندمج في بعضها ببعض قياسا على الخاصية العضوية للبنية اللغوية [23].

على أنّ الذي يهمّنا من كلّ ذلك هو تصوّرهم لإنتاج المعنى داخل حدود أخرى تتجاوز الجملة كالقصّة مثلا.

فقد حملهم مبدأ التماثل إلى أن يجسدوا في القصّة التّوليف Combinaison نفسه الذي نجده في نظام اللّغة بين حدثان Processus التقطيع Articulation وحدثان الإدماج Intégration أو الشكل والمعنى [24]. فإذا كان وصف الجملة ممكنا بالاعتماد على مستوياتها العديدة (الصوتمية، والمقطعية، والمعجمية، والنحوية، والسياقية) فإنّ هذه المستويات منشدّ بعضها إلى بعض على أساس علاقة سلّميّة. وتبعا لذلك، لا يمكن لأيّ مستوى أن يستقلّ وينفرد بإنتاج المعنى، كما لا يمكن لأيّ وحدة منتمية إلى مستوى معيّن أن يكون لها معنى إلاّ إذا تمكنت من الاندماج في مستوى أعلى من المستوى الذي تنتمي إليه. فالصوتم مثلا لا يعني في حدّ ذاته شيئا، ولا يمكنه أن يشارك في إنتاج المعنى إلاّ إذا اندمج في مقطع. كما أنّ المقطع لا يكون دالاّ إلاّ باندماجه في كلمة، والكلمة في جملة... ومن هذا المنظور ـ القائم على مبدأ التماثل ـ ليست القصّة مجرّد مجموعة من الجمل المتتالية في طرفها ومنتهاها يوجد المعنى وإنّما هي ـ على حدّ عبارة Barthes ـ سلميّة من الأحداث العينية Hiérarchie

(22) انظر: Génération من معجم السميوطيقا: Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie de langage op. cit; p 161.

(23) انظر: Barthes (Roland) : Introduction à l'analyse structurale du récit, op.cit, pp 11-12

(24) انظر، Benveniste (Emile) : Probèmes de linguistique générale, 1. (chap.10), Gallimard 1966.

d'instances لا يتولّد المعنى فيها بالمرور من كلمة إلى كلمة أخرى، بل بانتقال من مستوى إلى آخر [25].

ولذلك يميّز في الأثر السّردي Oeuvre narrative بين مستويات ثلاثة من الوصف : مستوى الوظائف ومستوى الأعمال ومستوى السّرد، وهي مستويات مترابطة على نحو اندماجي مطّرد. فليس للوظيفة من معنى إن لم يكن لها داخل عمل الفاعل Actant موقع مّا، كما أنّ العمل بدوره لا يتلقّى معناه الأخير إلاّ عندما يكون مسرودا بواسطة خطاب يمتلك شفرته الخاصّة [26].

---

(25) أنظر : Barthes (R) : op.cit. p.p 11 - 12

(26) يمثّل هذا التصوّر السّلمي الاندماجي القاسم المشترك بين البنيويين الفرنسيين. فقد بين Lévy-Stauss - عند تحليله البنيوي للأسطورة - انّ الوحدات المكوّنة للخطاب الأسطوري (الأسطورم أو الوحدة الأسطورية الدنيا Mytjème) لا تتلقّى أيّة دلالة إلاّ إذا تجمّعت في باقات Paquets متوالفة فيما بينها. (انظر كتابه الإناسة البنيانيّة، خصوصا الفصل الحادي عشر : بنية الأساطير، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت 1995، ص.ص 252 - 225).

امّا Todorov فيستعير من الشكلانيّين الروس تصوّرهم للمعنى، الذي يمثّل في نظرهم عنصرا من عناصر الاثر الادبي، وتتمثّل وظيفته في إمكانية دخوله في تعالق Corrélation مع عناصر أخرى من نفس الأثر. وقد اقترح الاشتغال على مستويين كبيرين منقسمين بدورهما إلى عدّة مستويات. فمستوى الخبر Histoire يتضمّن مستوى منطق الأعمال ومستوى علاقات الشخصيات (أو تركيبها). امّا مستوى الخطاب ففيه أزمنة القصّ واساليب السرد وأنماط الرؤية. (انظر : Les catégories du récit littéraire ضمن كتاب : L'analyse structurale du récit, op.cit, p 131

أمّا مفهوم التّوليد [27] فقد وظّفته السميوطيقا السردية ـ باعتبارها نظرية في السرد تفسيرية ـ لإنتاج المعنى في حدود تتجاوز انغلاق الجملة إلى أوساع الخطاب، أو الأبنية الكبرى Les macro-strctures كالقصّة مثلا. وترتبط أسباب التّوسيع بمشروع السميوطيقا نفسه. وهو مشروع يهدف إلى بناء نظرية في الدّلالة تشمل كلّ الأنظمة السميائية بما فيها اللغات الطبيعية، ويتحقّق ذلك في تصوّرها بتشييد مناويل قادرة على توليد كلّ الخطابات السردية منها وغير السردية [28]، لا الاقتصار على توليد الجمل فقط على غرار النّحو التوليدي. وقد انجرّ عن هذا التّوسيع أن أضحى مفهوم السردية ذاته مفرغا من محتواه المتصوّري الأصليّ. فبعد أن كان مختصّا بقسم الخطابات السردية وموظّفا لبناء تركيبتها السردية Syntaxe narrative، أمسى إجراؤه على شتّى أنواع الخطاب ممكنا

(27) ليس المقصود من مصطلح التّوليد معناه البيولوجي وإنّما معناه الابستمولوجي الجاري استعماله في الرياضيات (كتوليد الحجم والعدد). وقد نقله Chomsky إلى مجال اللسانيات ومن ثمّة اتّسع استعماله، فانتقل إلى السميوطيقا بفضل Greimas الذي وظّفه ليميّز المقاربة السميوطيقية ذات الصّبغة التّوليديّة Générative عن المقاربة التّكوينية Génétique التي تعتني بمسألة النّشأة معتبرة أنّ أيّ موضوع من مواضيع دراستها يتحدّد على خطّ الزّمان، ويتمّ ذلك بمتابعة أشكال تطوّره، وهو ما يفرض على هذه المقاربة الانفتاح على الظروف الخارجية الّتي أثرت في تكوين الموضوع من النّشأة إلى الاكتمال. أضف إلى ذلك كلّه أنّ مفهوم التّوليد يمكن استخدامه لإنتاج المعنى داخل الأبنية الكبرى كالقصّة مثلا دون زعزعة المبادئ التي تنهض عليها نظرية السميوطيقا السردية، مثل مبدأ المحايثة الذي يقضي الإخلال به إلى فقدان النظرية لانسجامها الداخلي. فمفهوم التّوليد لا يعي هذا المبدأ بإقصائه لكلّ ما له صلة بالوقائع التجريبية والمعطيات الملموسة، بما أنّ مدار اهتمامه واقع فقط على البنية العميقة المجرّدة وقواعد توليد الدلالة في كلّ الخطابات والنّصوص دون استثناء أيّ نوع منها.

(28) لقد اتّسع مجال السميوطيقا السردية اتّساعا كبيرا، فلم يعد مقتصرا على دراسة الخطاب السردي وأنواعه المختلفة فحسب. وإنّما أضحى شاملا لخطابات أخرى لا تتوفّر فيها مقولة القصّ كالنّصوص الفلسفية والعلمية، وذلك لبيان انسجام النظرية واختبار نجاعة مفاهيمها السميوطيقية الأساسية. (من نماذج التوسيع تطبيق Anne Hénault مفاهيم السميوطيقا السردية على نصوص فكرية وفلسفية وعلمية في كتابيها :
- Les enjeux de la sémiotique. Introduction à la sémiotique générale, PUF, 1979 .
- Narratologie. Sémiotique générale. Les enjeux de la sémiotique, 2 PUF. 1983.

حتّى غدا ـ على حدّ وصف Greimas لها ـ كلّ نوع منها سرديّا [29].
وبذلك لم تعد السردية، كما كان شأنها من قبل، تسم قسما دون آخر من أقسام الخطاب، لأنّها قد انقلبت إلى صفة ملازمة للأبنية العميقة من المسار التّوليدي Parcours génératif. فصارت تسمّى الأبنية السميائية السردية Structures sémio-narratives. وداخل هذا المسار سيتمّ إنتاج المعنى على نحو توليدي.

ولا يتحقّق إنتاج المعنى في نظريّة السميوطيقا السردية بالتّقطيع والادماج على النّهج الذي سطّرته اللسانيات البنيوية كما أنّه (أي المعنى) لا يتجلّى عند إنجاز الملفوظات وتركيبها في خطاب على النّحو الذي قدّرته التّداوليّة ولسانيات النّصّ، فهذه كلّها نظريات تخالف تصوّرها الفلسفي والاجرائي للمعنى [30]، وإنّما يتحقّق باقتضائه مسارا توليديا به

---

(29) Greimas. A.J : Du sens 2. Essais sémiotiques. Seuil, 1983, p 18.

(30) تستند السميوطيقا السردية في تصوّرها للمعنى إلى بعض المسلّمات الانطولوجية والظواهرية الضمنية. وقد حاول Greimas أن يصوغها في مقدّمة كتابه (Du sens, Seuil، 1970) صياغة سيميائية مستقلّة بصفة عامّة عن التّصوّرات الفلسفية نجملها في النقاط التالية :

ـ المعنى موجود في الأشياء ومطروح في العالم بما أنّه يعرض نفسه على أساس بديهي. فهو لا يحتاج إلى مساءلة لشدّة بروزه.

ـ التّساؤل عن معنى الأشياء هو دوران في سلسلة من المترادفات المضبوطة في المعاجم. فكلّ تساؤل عن المعنى هو إنشاء لغة واصفة تترجم المعنى ـ الموضوع، وتكون هذه اللغة بدورها قابلة للترجمة بواسطة لغة واصفة أخرى، وهكذا دواليك دون إيقاف للسلسلة.

ـ إنّ المعنى ليس ما يمثل أمام إدراكنا، ولا هو إدراكنا لعالم الأشياء الثّقيل المتجسد وإنّما هو التقطيعات التي نجريها على العالم والتي بفضلها نقيم علاقة قائمة على الاختلاف بين مظاهر الأشياء المعاينة.

ـ وبناء على ما تقدّم ليست الدلالة سوى تحوير يتحقّق بالانتقال من مستوى لغويّ إلى مستوى آخر أو من لغة إلى لغة أخرى مختلفة. وبذلك ليس المعنى سوى إمكانية التّحوير هذه التي تسمّى نقل التّسنين Transcodage. وعلى هذا النّحو يغدو إنتاج المعنى عملية خالية من كلّ معنى إن لم تكن تحويلا للمعنى المعطى. فإنتاج المعنى بهذه الصّورة إنّما هو تخريج لشكل دالّ لا يعبأ بالمضامين المولّدة. فالمعنى باعتباره شكل المعنى يمكن تعريفه على أنّه إمكانية لتحويل المعنى. والتّصوّر الأخير هو، في اعتقادنا، إجرائيّ سيتجسّم في مفهوم التّوليد الذي وظّفته السيميوطيقا السردية لانتاج المعنى داخل مسار توليدي.

وفيه يتمّ توليد الدّلالة وإنتاجها. وليس المسار التّوليدي بهذا التصوّر سوى منوال للإنتاج السميائي. فهو من هذه الجهة منوال منطقي متجرّد من كلّ ادّعاء نفسي، لا يفترض البتّة ولا يشترط أبدا أن يكون موجودا بالضّرورة في رأس المتكلّم، إلاّ أنّه يفترض من جهة أخرى أن نعتبر إنتاج المعنى عملية توليدية موجّهة من المستوى العميق المجرّد - أو الحدث العيني الأوّلي Instance ab quo - إلى مستوى تجلّي المعنى وتشكّله النّصّي - أو الحدث النّهائي Instance ad quem - مرورا بمراتب ومراق هي مراحل من المسار التّوليدي يزداد فيها المعنى - كلّما قطع مرحلة أو ارتقى إلى مستوى آخر - ثراء وقابليّة للتّجسّم في شكل سميائي ملموس.

وليست هذه المراحل سوى حقول مستقلّة يمكن اعتبارها أمكنة لتقطيع الدّلالة وتركيبها السّميائي. ويمثّل كلّ مكان منها مستوى واحدا من مستويات البنية الثّلاثة، وهي :

الأبنية السّميائية السّردية، والأبنية الخطابية Structures discursives، والأبنية النّصّية Structures textuelles [31].

أمّا الأبنية السميائية السردية فتمثّل المستوى الأشدّ تجريدا. وهو مستوى متكوّن من مكوّنين : مكوّن تركيبي Composante syntaxique ومكوّن دلالي Composante sémantique. ويتألّف كلّ واحد من المكوّنين من مستويين عميقين متراكبين يميّز بينهما بمصطلحين متقابلين. يسمّى الأوّل منهما المستوى العميق، ويسمّى الثّاني المستوى السّطحي تمييزا له عن المستوى الأوّل تمييزا نوعيا ومنطقيا لا لنقصان في عمقه بما أنّه مازال مجرّدا تماما كالمستوى العميق وإن كان أثرى منه في المعنى.

ويتألّف المستوى العميق من الأبنية السميائية السردية من مكوّنين آخرين هما التّركيبيّة الأصولية Syntaxe fondamentale والدّلالية الأصولية

(31) يعتبر Greimas أنّ الأبنية السميائيّة السردية والأبنية الخطابية تمثّلان مستويين عميقين متراكبين ومتفاوتين في درجة التجريد، بخلاف الأبنية النّصّية فإنّه يضعها خارج المسار التّوليدي معتبرا إيّاها ممثّلة لمجال مستقلّ من البحوث بما أنّها تدخل في اختصاص اللسانيات النّصّية انظر : Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Op.cit. p. 159

Sémantique fondamentale. كما يتألّف بدوره المستوى السّطحي من تلك الأبنية السيميائية السردية من مكوّنين آخرين هما التّركيبية السّردية السّطحية Syntaxe narrative de surface والدّلالية السردية Sémantique narrative.

أمّا الأبنية الخطابيّة Structures discursives فتتميّز عن الأبنية السّابقة بكونها أقلّ عمقا منها، إلاّ أنّها تظلّ مجرّدة رغم قابليتها للتّجسّم في وسائط سميوطيقية مختلفة أو أجهزة دلالية متنوّعة كالأصوات والخطوط والكتابة والصّور والألوان والحركات والإيماءات وغير ذلك من أنواع العلامات.

وتتولّى الأبنية الخطابيّة كفالة الأبنية السميائية السردية وإخراجها في خطاب تصويري Figuratif بواسطة عملية التّلفّظ (أو حدث التّلفّظ العيني L'instance de l'énonciation).

وعندما يبلغ المسار التّوليدي غايته ومنتهاه ببلوغه الأبنية النّهائية (النّصيّة) يتمّ إنتاج الخطاب التّصويري في أشكال سميائية مادّية مختلفة.
وتتألّف الأبنية الخطابية على غرار الأبنية السميائية السّردية من مكوّنين هما :

- التّركيبة الخطابية، وتضطلع بصياغة الأبنية السّابقة صياغة خطابية Discusivisation. وتتضمّن ثلاثة مكوّنات فرعية هي : المكوّن التّمثيلي Actorialisation والمكوّن الزّماني Temporalisation والمكوّن الفضائي Spatialisation.

- والدّلالية الخطابية، وتتألّف من مكوّنين : المكوّن الغرضيّ Thématisation والمكوّن التّصويري Figurativisation الذي رغم ما يوحي به من تجسيم يظلّ مكوّنا مجرّدا يساهم بتضافره مع سائر المكوّنات في إنتاج أنواع الخطاب التّصويري المختلفة.

وعلى أساس هذا التّصوّر تغدو القصّة، والمسرحيّة، والشّريط السّينمائي، واللّوحة الزيتية والصّورة الفوتوغرافية، باعتبارها خطابات تصويرية شديدة التّباين والتّنوّع، مجرّد تجلّ من تجلّيات المعنى العميق الممكنة [32].

ولئن بدت هذه الأبنية المختلفة (السّميائيّة السردية والخطابية والنّصيّة) - تلك التي اعتبرناها في مبتدإ وصفنا لها أمكنة لتقطيع الدّلالة وإنتاج المعنى وفق المخطّط المحدّد في المسار التّوليدي - أبنية مستقلّة، إذ لا علاقة طبيعية أو منطقية عقلية تشدّ المستويات بعضها إلى بعض [33] فإنّها في منظور السّميوطيقا السّرديّة منشدّة بعلاقات قائمة على فرضية التّكافؤ Equivalence المتحقّقة إجرائيّا بعمليّتين هما التّحويل Transformation والتّصريف Conversion.

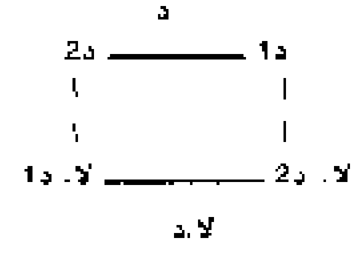
(32) لقد جسّم Greimas مخطّط Schéma المسار التّوليدي بمكوّناته الأساسية والفرعية في اللّوحة التالية :

<table dir="rtl">
<tr><td colspan="6">المسار التّوليدي</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="3">المكوّن التّركيبي</td><td colspan="2">المكوّن الدّلالي</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الأبنية السميائية السّرديّة</td><td colspan="2">المستوى العميق</td><td>التّركيبية الأصولية</td><td colspan="2">الدّلالية الأصولية</td></tr>
<tr><td colspan="2">المستوى السّطحي</td><td>تركيبية السّطح السّردية</td><td colspan="2">الدّلالية السّردية</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="3">التّركيبة الخطابية</td><td colspan="2">الدّلالة الخطابية</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الأبنية الخطابية</td><td colspan="3">الصّياغة الخطابية</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>المكوّن التّمثيلي</td><td>المكوّن الزّماني</td><td>المكوّن الفضائي</td><td>المكوّن الفرضي</td><td>المكوّن التّصويري</td></tr>
</table>

(33) انظر في مسألة العلاقة بين المستويات : (Hénault (A) : Naratologie, op.cit, p8). وقد لاحظت هذه الباحثة أنّ الكيفية التي يجري بها الجمع بين النّظرية السميائية والنّظرية السردية لبناء نظرية عامّة (في الدّلالة) تدعو إلى التّساؤل، خصوصا أنّ التّباين بين المستوى العميق (المنطقي الدّلالي) والمستوى السّطحي (التّركيبي السّردي) كبير جدّا.
وقد لاحظ : (Ricoeur, P : Temps et récit 2; p 75 et p89) هذا التّباين بين المستويات السميائية السردية عندما تعرّض بالنّقد لفرضية التّكافؤ.

أمّا التحويل فهو عملية منطقية لا تجري إلاّ على عناصر دالّة تنتمي إلى نفس المستوى، من ذلك أنّه يمكن أن نعرّفه، على الصعيد المنطقي الدّلالي (أو المستوى العميق من الأبنية السيميائية السردية) من المسار التّوليدي، بكونه انتقالا من لفظ Terme إلى لفظ آخر من ألفاظ المربّع السّميائي Carré sémiotique [34]. أمّا على الصّعيد السّردي أو المستوى

(34) يمثّل المربّع السميائي العلاقات الأساسية المتحكّمة بالضّرورة في الوحدات الدّلالية بغية توليد الكون الدّلالي المتجلّي في نصّ من النّصوص، وعادة ما يمثّلها على النّحو التّالي :



يمكن اعتبار د1 ود2، ولا د1 ولا. د2 محورين دلاليين قد شغلتهما وحدات دنيا بها انتظمت الدّلالة، وضمنهما انعقدت العلاقات التّالية :

- بين د1 ولا. د1 علاقة تناقض، لأنّ لا. د1 نفي ل د.1 والاختيار بين أحدهما باعتبارهما لفظين متناقضين أمر ضروري. ونفس العلاقة قائمة بين د2 ولا. د.2

- وبين د1 ود2 علاقة تضادّ. ف د2 هو اللفظ المضادّ لـ د.1، ويصحّ العكس. وإن كان اللفظان غير متّفقين فإنّه لا يمكن التّفكير في د2 إلاّ باعتباره اللّفظ المضادّ ل د.1 فكلّ واحد من اللّفظين يقتضي الآخر.

- أمّا بين لا. د1 ولا. د2 فعلاقة قائمة على شبه التّضاد، وهي تضارع علاق التّضادّ بين اللفظين د1 ود.2

- وبين لا. د1 ود2، ولا. د2 ود1. علاقة اقتضاد. وتسمّى أيضا علاقة تضمّن سردي. وتتحقّق بنفي أحد اللّفظين المتضادّين وإثبات الآخر.

وعلى أساس هذه العلاقات تجرى على ألفاظ المربّع لتحويل قيمة كلّ معنى من معاني تلك الألفاظ، عمليات هي تلك التي يسمّيها Greimas تحويلات أفقية لأنّها تتحقّق دائما في مستوى واحد من مستويات المسار. وهما عمليّتان. النّفي والإثبات (أو الانتخاب). وتجريان على العلاقات لتحويل قيم معاني الألفاظ. فما يوافق علاقة التّناقض هو عملة النّفي. وهي التي تتكفّل بالانتقال من د1 إلى لا. د.1 وتتمثّل هذه العملية في نفي د1 وإظهار اللّفظ لا. د.1 أمّا علاقة الاقتضاد فتوافقها عملية الإثبات أو الانتخاب. وهي التي تتكفّل بالانتقال من لا. د1 إلى د.2 وتتمثّل هذه العملية في انتخاب لفظ د2 انطلاقا من لا. د.1 وبهذه العمليات ينقلب المربّع السّميائي من مجرّد منوال تصنيفي موظّف لتمثيل علاقات ثابتة إلى منوال تركيبي ديناميكي ينسّق انتقال المعنى من قيمة إلى أخرى داخل شبكة من العمليات المنظّمة بها يتحقّق معنى التّحويل المقصود.

السّطحي من نفس الأبنية فيوافق التحويل عمليّتي الاتّصال والانفصال اللّتين يتمّ إجراؤهما على ملفوظات الحال Enoncés d'état بواسطة ملفوظات الفعل Enoncés de faire [35].

ومهما كانت درجة التّعقّد في عمليات التّحويل بمختلف أنواعها، وفي أيّ مستوى من مستويات المسار، فإنّها تظلّ رغم ذلك كلّه مجرّد تحويلات بسيطة élémentaires، إذ هي تهيّيء فقط للانتقال إلى مرحلة

---

(35) لبيان كيفية التّحويل الجراة على ملفوظات الحال والفعل نستعين بالمثال التّالي : كان فقيرا (ج 1) /فورث مالا (ج 2) / فصار غنيّا (ج3). كما نستعين بالرّموز التّالية لإدراك المقصود من التّحويل : [ف = فعل] - [ذ = الفاعل الذّات] - [مو = الفاعل الموضوع] [∩ = اتّصال] - [∪ = انفصال] - [→ = الانتقال من حال إلى حال أخرى بواسطة الفعل] - [⇐ = ملفوظ الفعل].

تتألّف ملفوظات الحال énoncés d'état من العلاقة القائمة بين الفاعل الذّات Actant sujet (الذي لا يحيل على شخصية) والفاعل الموضوع Actant objet (الذي لا يحيل على شيء من الأشياء). فكلاهما يمثّل دورا من الأدوار الفاعلية المجرّدة. كما أنّه لا يمكن تعريف أحدهما بمعزل عن الآخر لأنّهما متلازما الوجود.

وللفوظ الحال صورتان : ملفوظ حال منفصل disjoint. مثاله (ج1) وصورته المنطقية : (ذ ∪ مو). وملفوظ حال متّصل conjoint. مثاله (ج 3) وصورته المنطقية ك (ذ ∩ مو).

والمقصود بالتّحويل في المستوى السطحي السردي من المسار التّوليدي هو الانتقال من حال إلى أخرى بواسطة تحويل الاتّصال transformation de conjonction، وصورته المنطقية (ذ ∪ مو) → (ذ ∩ مو). أو بتحول الانفصال tranformation de disjonction، وصورته المنطقية :

(ذ ∪ مو) → (ذ∩ مو). وينجز التّحويل عادة بنقلاب الفاعل الذّات إلى فاعل إجرائي بواسطة فعل ينقله من حال إلى أخرى. ونموذج الفعل التّحويلي هو (ج 2). وبإجراء هذا الفعل على أحد ملفوظي الحال يتحقّق التّحويل السردي بواسطة نوع آخر من الملفوظات يسمّى ملفوظات الفعل énoncés de faire.

وهي نوعان : - ملفوظ الفعل الاتّصالي. وصورته المنطقية : ف (ذ) ⇐ [(ذ ∪ مو) → (ذ ∩ مو)]

- وملفوظ الفعل الانفصاليون وصورته المنطقية : ف (ذ) ⇐ [(ذ ∩ مو) → (ذ ∪ مو)]

أخرى من المسار بفضل نوع آخر من التّحويل أطلق عليه مصطلح التّصريف Conversion [36].

ويحصل التّصريف بالانتقال من مستوى الأبنية السميائية السردية إلى مستوى الأبنية الخطابية، ومنها إلى الأبنية النّصيّة (التّصويريّة). وهو عملية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتّصوّر السّميوطيقي للخطاب الذي يتألّف في منظورها من تراكب Superposition المستويات المتفاوتة العمق.

وإذا كان من الصّعب أن نتصوّر مفهوم التّصريف بمعزل عن فرضية التّكافؤ فإنّ الانتقال من مستوى إلى آخر يدفع إلى التّفكير في هذه الفرضية التي تطرح مسألة المعنى وتوليد الدّلالة من زاوية أخرى. فإذا ما اعتبرنا أنّ الدّلالة لا تتولّد إلاّ بالتّقطيع، وأنّ التّصريف يتمثّل في إدراج تقطيعات جديدة في كلّ مرحلة من مراحل المسار أفلا يحمل التّصريف معه، كلّما تحقّق بالانتقال من مستوى إلى آخر، إثراء أو زيادة في المعنى ؟ [37]

لقد حسم في هذه المسألة عندما اعتبر أنّ التّكافؤ لا يترتّب عنه البتّة بقاء المعنى على هويّة واحدة ومتماثلة في كلّ مستويات المسار التّوليدي ومراحله. فإذا كان التّكافؤ يقتضي عملية التّصريف، فإنّه ينبغي أن ننظر إلى هذه العمليّة على أنّها «تكافؤ، وفي الوقت ذاته، فائض في المعنى» [38].

---

(36) يطلق Greimas على الضّرب الأوّل من التّحويل الجاري في نفس المستوى صفة التّحويلات الأفقية. أمّا التّحويلات المتحقّقة بالانتقال من مستوى إلى آخر فيسمّيها التّصريف أو التّحويلات العمودية تمييزا لها عن التّحويلات السّابقة. انظر : Sémiotique. Dictionnaire raisonné ... op.cit p 401.

(37) طرح Bres إشكاليّة التّصريف بعمق، متتبّعا التّعريفات المختلفة التي حدّ بها هذا المفهوم الأساسي في توليد الدلالة بداخل إطار السميوطيقا السردية (انظر : La Narativité, op.cit, p.p 16-21). وقد سبقه في طرحها Ricoeur عندما تعرّض بالنّقد الفرضيّة التّكافؤ إذ يرى أنّه غير متحقّق لا على صعيد العمليات التحويلية ولا في مستوى العمليّات التصريفية. انظر تفاصيل هذا النّقد في : Temps et récit 2, op.cit, p.p85-91.

(38) يقول Greimas في معجم Sémiotique، ص 72 : «Toute conversion doit être considérée à la fois comme une équivalence et un surplus de sens».

ولا يعزى هذا الفائض المطّرد في المعنى إلى أسباب خارجية ككفاءة البشر السّرديّة على متابعة حكاية، وتجذّر هذه الكفاية في تراث قصصي ضارب في القدم [39]، وإنّما إلى تصوّر السميوطيقا السرديّة الذاتي لنظريتها على أنّها نشاط مستمرّ لتوليد الدّلالة، متجسّم في شكل مسار. وهو - أي المسار التّوليدي - عبارة عن ترتيب سلّمي لمنوالات متضمّن بعضها في بعض بواسطة منوالات أخرى [40].

ويتجلّى هذا النشاط التّوليدي عند استخدام المناويل استخداما متجدّدا في جميع المستويات، إذ كلّما تمّ الانتقال إلى مرحلة أخرى من مراحل المسار فرض ذلك الانتقال تبديلا في مناويل توليد الدّلالة وإنتاج المعنى. ويستمرّ هذا التبديل إلى أن يبلغ المسار بالمعنى مستوى التجلّي السّمياني الملموس في خطابات تصويرية أو نصوص.

على أنّ هذا النشاط التّوليدي قد ظلّ في جميع أطوار النّظريّة السميوطيقية ومراجعاتها النّقديّة الصّارمة لأسسها الإبستمولوجية مستندا إلى فرضيّة التّكافؤ بين مستويات المسار ومحافظا عليها في الوقت ذاته [41].

ولئن بيّنّا بصفة عامّة الطّرق والشّروط التي ينجز بها التّكافؤ، فإنّنا لم نبرز بدقّة كيفيّة تحقّقه الإجرائية بفضل سلاسل الموافقات correspondances المنعقدة بين عمليات التّحويل الجارية في المستوى العميق من النّحو الاصولي (بين الدّلاليّة الاصوليّة والتركيبيّة الأصوليّة)، وما يضارعها، بالتّصريف، من عمليات التحويل الجارية في المستوى السّطحي من النّحو السردي (بين الدلالية السردية والتركيبيّة السردية)، وما يوافق هذه التّحويلات جميعا في مستوى الأبنية الخطابيّة.

---

(39) انظر ، Ricoeur, P : Teps et récit 2, op.cit, p 65.

(40) لقد ظلّ هذا التّصوّر مستمرّا، حتّى أنّنا نجد في آخر الكتب التي ألفها Greimas قبل مماته (ت 1992)، انظر مقدّمة :

Greimas, A. J. et Fantanille, J : sémiotique des passions, Seuil 1991, p7.

(41) انظر ، Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Tome 2, Hachette 1986
وراجع بصفة خاصة المدخل ، Conversion ومراجعة Claude Zilberberg لهذا المفهوم.
وضمنه ناقش بتصوّر جديد فرضية التّكافؤ المثيرة للجدل والنّقد.

ولأنّ التّكافؤ يتحقّق في جميع المستويات بطرق مختلفة فإنّنا نقتصر على أنموذج واحد بني فيه التّكافؤ بين المستويين التّحويليّن من الأبنية السّميائية السردية بضرب من التوازي الصّارم.

ويقوم هذا التّوازي على بعض المسلمات، من ذلك أنّ وحدات النّحو السّطحي البسيطة متكافئة مع وحدات النّحو الأصولي، أو أنّ علاقة التّناقض بين اللّفظين : د1 ولا.د1. الممثلة في المستوى العميق بالمربّع السّميائي على الصّورة التّالية : (د1 ← لا.د1) ينبغي أن تصاغ في المستوى السّطحي السّردي على نحو سجالي polémique، وتمثّل تمثيلا تأنسنيّا Anthropomorphe [42].

فإذا سلّمنا بأنّ التمثيل التّأنسني لعلاقة التّناقض هو من طبيعة سجالية فإنّ بقية العلاقات القائمة بين ألفاظ المربّع السّميائي كالتّضادّ وشبه التّضادّ، والاقتضاء أو التّضمّن، (أي العلاقات التي تجري عليها عمليّتا النفي والإثبات لتحويل قيمة كلّ معنى من ألفاظ المربّع)، يمكن أن تصاغ على نحو تأنسني بواسطة سلسلة من الملفوظات السّردية المتتالية، تتمثّل وظيفتها في أن تضفي على تلك العلاقات. وعمليّتي النّفي والإثبات بصفة خاصّة، طابع المواجهة والصّراع.

(42) انظر : Du sens, op.cit, p 167، وراجع مدخل : Anthropomorphe من معجم : Sémiotique op. cit pp 15-16 ... وهذا المصطلح هو صفة لكل العمليات السردية الموجّهة لتصريف العمليات المنطقية التي أنجزت في مستوى التّركيبية الأصولية، في مستوى آخر هو مستوى التّركيبية السّردية السّطحية. ولا علاقة لهذه الصفة بالنّزعة التّأنسنية الّتي تضفي على الأشياء أو الكائنات غير الإنسانية كالحيوانات مثلا طابعا إنسانيا كإنطاق الحجر أو قلب طائر في صورة إنسان. وهذه الظّواهر موجودة بكثرة في نوع معيّن من النّصوص القصصية كالأساطير والخرافات ...

ولا يمكن للملفوظات السّردية أن تنهض بهذه الوظيفة إلاّ ببعض الشّروط، نذكر منها [43] :

- ضرورة وجود فاعلين، [الفاعل الذّات Sujet (ذ1)، والفاعل الذّات المضادّ Anti - sujet (ذ2)]، ينفي فعل أحدهما فعل الآخر نفيا يوافق علاقة التّناقض القائمة على الأقل بين لفظين من ألفاظ المربّع السّيميائي.

- إيجاد تكافؤ بين عملية النّفي : (د1 - لاد1) الجارية في المستوى العميق من النّحو الأصولي، ووظيفة الهيمنة المترتّبة عن الصّراع السّجالي، الدّائرة في المستوى السّطحي من النّحو السّردي. ويمكن صياغة هذه الهيمنة في الملفوظ السّردي التّالي :

- ف (ذ1) ⇐ [(ذ1 ∪ مـــو ∩ ذ2) ← (ذ1 ∩ مـــو ∪ ذ2)]، أو العكس أي :

- ف (ذ2) ⇐ [(ذ1 ∩ مو ∪ ذ2) ← (ذ1 ∪ مو ∩ ذ2)]

- قبول العملية الجدلية التي ينفي فيها لفظ (د1) لتوليد اللفظ المناقض (لا.د1)، ثم إثبات اللفظ المولد بالنّفي (لا.د1) للحصول بواسطة علاقة الاقتضاء أو التّضمن السّردي على اللّفظ (د2) وهو اللفظ المضّاد لـ (د1)، ثم تمثيل عمليتي النّفي والإثبات في المستوى السّطحي بملفوظين سرديين مستقلّين : يصوغ الأول منهما وظيفة الهيمنة على نحو سردي يوافق حدث النّفي العينيّ Instance de négation . ويمكن أن يكون على هذه الصّورة :

ف (ذ1) ⇐ [(ذ 2 ∩ مـــو) ← (ذ 2 ∩ مـــو)]. أو ف (ذ 2) ⇐ [(ذ 1 ∩ مو) ← (ذ 2 ∩ مو)].

---

(43) هذه الشّروط هي في الحقيقة مسلّمات ضرورية لتصريف عمليتي النّفي والإثبات الجاريتين في المستوى العميق، وتمثيلهما على نحو تأنسني ذي طابع سجالي، في ملفوظات سردية متركّبة في المستوى السّطحي. وقد ذكرها ، Greimas : Du sens ... p .172

ويصوغ الملفوظ السّردي الثاني وظيفة المنح صياغة سردية موافقة لحدث الإثبات العيني Instance d'assertion.

وتمكّن هذه الشروط من صياغة عملية الإنجاز Performance السّردية، وهي واحدة من العمليات السّردية الأربعة التي يتألف منها المكوّن السّردي إلى جانب سياسة الفعل Manipulation والكفاءة compétence ومجازاة الفعل أو المكافأة Sanction.

وتتركّب عملية الإنجاز من ثلاثة ملفوظات متتالية من الممكن تمثيلها كما يلي :

- م.س1 = ف : مواجهة (ذ1 ⇔ ذ2). وهذا الملفوظ السّردي (م.س) يعبّر تعبيرا تأنسنيا عن علاقة التّناقض القائمة بين لفظين من المربّع السّمياني.

- م.س2 = ف : هيمنة (ذ1 ← ذ2). ويوافق هذا الملفوظ السّردي انطلاق عملية النّفي الموجهة في المستوى العميق، حيث ينفي الفاعل الذات (ذ1)، في المستوى السّطحي، ما أنجزه الفاعل الذّات المضّاد (ذ2) من فعل أو العكس.

- م. س3 = ف : منح (ذ1 ← مو). ويوافق هذا الملفوظ حدث الإثبات العيني الذي عبّر عنه على نحو تأنسني بمنح (ذ1) أو (ذ2) موضوعا ذا قيمة.

وبهذا الأنموذج الذي يجسّم فرضية التّكافؤ، ويبرز في الوقت ذاته الطّرائق العمليّة التّي تتحقّق بها عمليّة التّصريف داخل المسار التّوليدي، نكون قد أوضحنا أسلوب السّميوطيقا السّرديّة - باعتبارها نظريّة من صنف تفسيري - في إنتاج المعنى. وهو أسلوب يقوم على مفهوم التّوليد المستند إلى مبدأ المحايثة الضّروري لضمان انسجام النّظريّة وتماسكها الدّاخلي.

وما فتىء هذا المبدأ يفرض على المناويل السّميوطيقيّة درجة من التجريد والشكلنة الضرورية من الصنف الرياضي Mathématique

التي تؤهّل السميوطيقا للنهوض بدور فيزياء العلوم الإنسانيّة La physique des humanités [44].

ورغم الانتقادات التي وجّهت إلى السّميوطيقا [45] فإنّها مازالت تمثّل - في نظرنا على الأقلّ - أهمّ برنامج بحث في قطاع السّرديّات.

ولا تعزى أهميّة هذا البرنامج إلى ديناميكيته وانفتاحه واغتنائه من النظريات والمقاربات والاختصاصات القريبة من اهتماماته كنظرية الكوارث، والتداولية، والذكاء الاصطناعي، والتّفاعليّة L'interaction والتّفكيكيّة La déconstruction والمنطق... [46] فحسب، وإنّما تعزى إلى أمر آخر يتمثّل في أنّ النّظريّات الأخرى تتحدّد بهذا البرنامج سواء أكانت هذه النظريّة منخرطة في سلك السميوطيقا، وصانعة لها بتصوّرات مختلفة كنظريّة الكوارث، أم كانت مناقضة لها تماما إن على مستوى الفرضيات، وإن على صعيد المبادىء، كشأن النظريات السرديّة التّأويليّة.

---

(44) يمثّل مطلب شكلنة المناويل السميوطيقية على نهج الرياضيات صوتا قويا واتّجاها أساسيا من بين اتّجاهات السميوطيقا الثّلاثة. نذكر منها الاتّجاه الذي يرى أنّ مهمّة السميوطيقا هو المساهمة في منهاجية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

انظر : Greimas . A.J, Courtès. J : Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Tome 2, Hachette 1986, p.p. 6-7.

(45) إنّ أهمّ الانتقادات التي وجّهت إلى السميوطيقا السّردية قد تعلّقت بمبادئها وفرضياتها. فإن كان مبتغى النّظرية السميوطيقية هو أن تتميّز عن المقاربات التّاريخية والانطباعية والنّفسانية والفلسفية .. وأن تكون نظريّة ذات منحى عقلاني، فإنّه ينبغي التّفريق بين العقلانية والعلموية. ذلك أنّ مقاربة الظّواهر الدّلالة بمعايير العلوم الصّلبة دليل على أنّ السميوطيقا قد تأثّرت منذ المنطلق تماما كالبنيوية بالإيديولوجيا العلموية. ونجد أنموذج هذا النّقد عند Pavel الذي شمل بانتقاده المقاربات الشكلانية والبرامج البنيوية ذات الاتّجاه العقلاني والعلمي، في كتابه ، Univers de la fiction, op.cit, p 8-9.

ويمكن أن نعتبر Ricoeur أهمّ من قدّم نقدا عميقا تعرّض فيه لفرضيات السميوطيقا السردية ومبادئها في دراستين :

La grammaire narrative de Greimas. Documents de recherche du Groupe de Recherches sémiolinguistique de linstitut de la langue Française, 15, Paris 1980, (p.35) وكذلك Temps et récit 2, op.cit, pp.71-91.

وانظر نقد Bres للسميوطيقا السردية من منظور البراكسيماطيقا في : La Narrativité, op.cit, pp 31-41

(46) انظر معجم : Sémiotique ... Tome 2, op.cit. p7

النّظريات السّرديّة التّأويليّة :

إذا كان إنتاج المعنى ينهض في النّظريّات السّرديّة التّفسيريّة على فرضيّة المحايثة - كما بيّنا - فإنّ المعنى في النّظريّات السّرديّة التّأويليّة ليس موجودا بالقوّة داخل نظام مجرّد من العلاقات، وإنّما هو موجود بالفعل بوجود الخطاب. وهو، أي الخطاب، حدث عينيّ Instance de discours منجز في الزمان، يوجد فيه ويزول.

وإذا كان الخطاب حدثا عينيّا فلأنّه يقوم على عمليّة أساسيّة، هي الحمل La prédication. وهي عمليّة واسعة اتّساع عمليّة الإخبار البسيط المتمثّل في أن **نقول شيئا عن شيء**، كما أنّها عمليّة شاملة لا تقتصر على القضايا الإسناديّة Propositions attributives وإنّما تحيط بكلّ القضايا المفصحة عن علاقة أو عمل، ولذلك نجدها - أي عمليّة الحمل - في جميع الأقاويل، كالقول التّقريري والقول الطّلبي Directif والقول الوعديّ Promessif والقول الإفصاحي Expressif والقول التّصريحي Déclaratif [47].

وهي عمليّة كافية، إذ ما أن يتحقّق الحمل حتى يكون لحدث الخطاب العينيّ معنى، بل هي عمليّة كافية لإنتاج المعنى لأنّها تجعل كلّ خطاب محيلا على الأشياء أو الكون الخارجي على نحو مخصوص، يمكن أن نسمّيه تعيينا Dénotation أو إحالة Référence [48] وبناء على ذلك، ليس المعنى، في التّصوّر السّردي التّأويلي، مجرّد قيمة خلافيّة تقابليّة داخل جهاز لغوي أو سيمائي مجرّد، وإنّما يتولّد من ارتباطه بخطاب يحيل على واقع موجود خارج اللغة ويروم في الوقت ذاته مطابقته، وبلوغه، والتّعبير عنه، أو تمثيله. وحينئذ، تغدو القضية La proposition محقّقة

---

(47) اعتمدنا في ترجمة هذه الأقاويل على ما اقترحه د. خالد ميلاد في أطروحته الإنشاء في العربية بين التّركيب والدّلالة بحث مرقون لنيل شهادة دكتوراه الدّولة في اللغة والآداب العربية كلية الآداب منوبة، تونس 1999، ص.ص 415 ، 413).

(48) انظر ، Ricœur.P : Signe et sens, Encyclopédia Universalis, op.cit, p1077

لوظائف الخطاب هذه، لأنّه يتلقى منها حكما على الحقيقة التي يمثّلها سواء أكان هذا الحكم بالإيجاب ام بالسّلب [49].

ولمّا كان مجال بحثنا هو النّظر في الاقاويل السّرديّة المتحققة في افتراضنا الأوّل بنوع خاصّ من الأعمال اللّغويّة، أطلقنا عليه مصطلح العمل السّردي [50]، فإنّ ما تحيل عليه هذه الأقاويل لا يتعلق أبدا بأشياء العالم وحقائقها (فلهذه الحقائق أقاويل مخصوصة ينتجها العلم، وتعتني بدراسة شروط علميتها فلسفة العلم أو إيبستمولوجيا العلوم)، وإنّما يتعلّق بالعمل بصفة خاصّة، والفعل الإنساني L'agir humain بصفة عامّة. وفي هذه الحالة، ليس مرجع الأقاويل السّرديّة أشياء الكون في حدّ ذاتها، وإنّما حال الأشياء Etat de choses المتولّدة بالعمل.

ويمكننا أن نعتبر هذه الأقاويل السّرديّة صيغة مخصوصة من صيغ التّصوّر والتعبير الممكنة عن العمل. ويفترض هذا كلّه :

أ - أنّ للعمل المتجسّد ماديّا في الكون المكاني - الزّماني L'univers spatio - temporel، أو العالم، أنواعا عديدة.

---

(49) لإيضاح هذه الفكرة نقول : لمّا كان الخطاب إخبارا عن واقع غير لغوي، والإخبار .إنّما هو الحكم بوجود شيء لشيء أو نفيه عنه، وكان الحكم هو القضية، صار الخطاب إخبارا عن الوجود، أو قول الوجود، بواسطة القضية. وإذا كانت القضية تفيد الحكم، فإنّ .الحكم عند أرسطو هو إيقاع شيء على شي، أو انتزاع شيء من شيء، فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء، والحكم السّالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء. فالحكم هو ذات الإخبار، وهو الذي تنتقل به المعرفة من تصوّر ساذج للأشياء في الكون إلى تصوّر معه تصديق بوجود شيء لشيء على سبيل الإيجاب او السّلب. (نقلا عن د. خالد ميلاد، م.م، ص395).

(50) يناقض هذا الموقف ما ذهب إليه Searle في مقالته : Le statut logique du discours de la fiction المنشورة في كتابه : Sens et expression, étude de théorie des actes de langage; Eds de Minuit, 1979, p107

فهو ينفي أن يكون العمل السّردي (وهو عمل يمكن ان يتجسّد على سبيل المثال في قصّ حكاية او كتابة رواية) قسما من الأعمال المقصودة بالقول une classe d'illocutoires. وقد ناقش Gérard Genette مقالة Searle بكلّ تفصيل في مقال قد أعرب عنوانه عن موقف كتابه : Les actes de fiction ضمن كتابه : Fiction et diction, Coll Poétique, Seuil, 1991, p.p 41 - 63.

ب - أنّ لكلّ نوع من أنواع العمل المادّية نظريّة مخصوصة، هي في كلّ الأحوال نظريّة جزئيّة لا تحيط إلاّ بنوع مادّي واحد من أنواع العمل الممكنة.

ت - أنّ نظريّة عامّة في العمل موضوعها أشكال العمل النّظريّة، أو جميع النّظريّات الجزئيّة التي موضوعها أنواع العمل المادّيّة.

ث - أنّ نظريّة العمل السّردي إنّما هي فرع من نظريّة العمل العامّة، لأنّها تهتمّ بنوع خاصّ من الأعمال، هي تلك التي انقضى زمان إنجازها وتحقّقها، فأضحت أحداثا événement لا يمكن الكلام عنها إلاّ بواسطة الأقاويل السّرديّة.

ج - أنّ نظريّة العمل السّردي ليس موضوعها الأقاويل السّرديّة، بل طرق تسريد Narrativisation العمل.

ح - أنّ نظريّات السّرد التّأويليّة، إنّما هي نظريّات في كيفيّات تسريد العمل، وهي لا تهمّنا في هذا السياق إلاّ بقدر إبانتها عن تصوّرها الخاصّ. ويتعلّق هنا بمسألة دقيقة نحصرها في نوع العلاقة القائمة بين القضيّة السرديّة، وما تعبّر عنه من الأعمال المادية المنقضية، أو القول السّردي الذي مجاله الخطاب والأحداث (أو الأعمال المنجزة) التي مجالها العالم.

وقد أمكننا، بعد استقراء دقيق، ضبط أنواع ثلاثة من العلاقات القائمة بين الأقاويل السرديّة والعمل الذي تعبّر عنه، وهي : علاقة تعيين وتمثيل، وعلاقة تحوير وتحويل، وعلاقة تعبير وتأويل. وبواسطة هذه العلاقات جميعا يمكن أن نصنّف نظريات السّرد التّأويليّة ونوزّعها على مجموعات ثلاث.

أ - نظريات سردية تأويليّة قائمة على التّعيين والتّمثيل :

تشترك هذه النظريّات في كونها تتصوّر الأقاويل السّرديّة وما تحيل عليه من مراجع، وهي الأعمال المتجسّدة في العالم، تصوّرا إثنينيّا

Dualiste. ويقوم هذا التصوّر على افتراض أنّ هذه الأقاويل ومراجعها ينتميان إلى مجالين مختلفين ومنفصلين هما اللغة السرديّة من ناحية، والحقل العملي من ناحية أخرى. وليس لهذه اللّغة من وظيفة سوى تمثيل العمل باعتباره واقعا حقيقيّا قائما بذاته، ومستقلاّ عن لغته التي تعيّنه وتمثّله استقلالا تامّا، لأنّه منطقيا موجود قبلها وخارج حيّزها ومجالها.

وتستخدم هذه النظريات شبكة من المفاهيم موظّفة لتعيين العمل، يمكن أن نذكر منها المقاصد Intentions، والدّوافع Motifs، والأسباب Causes، والعلل Raisons، والأهداف Buts.

وليست هذه المفاهيم منتمية في منظورها إلى الحقل العملي، ولا هي من مكوّنات العمل الأساسيّة والمباشرة، بانعدامها يغدو العمل مجرّدا من كلّ معنى، وإنّما هي مفاهيم تنتمي إلى ما يسمّى بدلاليّة العمل الطبيعيّة La sémantique naturelle de l'action. ومن الممكن ضبطها ضبطا منفصلا عن العمل ذاته. كما تستخدم هذه النظريّات مفاهيم أخرى مثل المقصد والمواضعات والصّدق... لتقديم وصف صادق «للعمل السردي»، أو لجعل التّوافق المنطقي بين القضايا Propositions السردية وحال العلم الحقيقية صادقا لا كاذبا.

ولعلّ أبرز نظريّة تمثّل هذا المنحى في تصوّر العلاقة بين الأقاويل السّرديّة وما تعيّن من أعمال وتمثّل هو مقالة Searle «**الأساس المنطقي لخطاب التّخييل القصصي**»[51].

وقد حاول فيها أن يحدّد الخصائص النّوعيّة التي يتميّز بها العمل المقصود بالقول Acte illicutoire عندما يكون قصّ حكاية أو كتابة رواية. ولن نلخّص ما جاء في المقالة، وإنّما سنحاول أن نتتبّع الخطّة الاستدلاليّة التي توخّاها Searle لإثبات نظريّته في خطاب التّخييل القصصي.

---

(51) «Le statut logique du discours de la fiction»، في كتاب : Sens et expression, op. cit, p.p 101 - 119.

انطلق Searle من شبه مصادرة وردت في مقالته على سبيل الاستنتاج، وفحواها أنّ التّخييل القصصي إنّما هو تمثيل متصنّع Feinte لحال الأشياء [52]. وممّا يمكن أن يترتّب عن هذه المصادرة من نتائج أنّ العمل المقصود بالقول في خطاب التّخييل القصصي هو عمل متصنّع.

ولبيان الكيفيّة التي يتحقّق بها العمل المتصنّع استند Searle إلى بعض المقدمات تبدو للوهلة الأولى مقطوعة الصلة عن استدلاله العامّ.

من هذه المقدّمات تلك المتعلّقة بالآثار الأدبيّة. وهي في رأي المؤلف آثار تفتقد إلى سمات مشتركة من شأنها أن تؤلف الشّروط الضّروريّة والكافية التي تجعل من نصّ مّا نصّاً أدبيّاً.

فليس ما يحدّد أدبيّة الأثر خصائصه البنيويّة أو الداخليّة، بل المواقف التي تتّخذ منه. وبناء على ذلك يغدو القارىء المقياس الذي يحدّد إن كان الأثر أدبيّا أم لا، تماما كالمؤلف الذي يقرّر وحده إن كان عمله من قبيل التّخييل القصصي أم لا [53]. وتهيّىء هذه المقدّمة القارىء إلى استخلاص النّتيجة التّالية، وهي أنّ خطاب التّخييل القصصي لا يمتلك خصوصيّات نوعيّة تميّزه مثلا عن الخطابات التي توجد بينه وبينها شبه عائلي كما يقول Wittgenstein. ويعني ذلك كلّه أنّ هذا الخطاب لا يمكنه أن يكتسب

(52) وهذه العبارة «Un récit de fiction est une **représentation feinte** d'un état de choses (p113)» وما شابهها هي التي حملتنا على تصنيف نظريّة Searle في زمرة النظريات السرديّة التأويليّة القائمة على التّعيين والتّمثيل، إضافة إلى قرائن أخرى كاعتباره العمل المتصنّع في خطاب التّخييل القصصي إنّما هو تظاهر (faire semblant) بالقيام بإثبات Assertion، أو ادّعاء (faire mine) القيام بهذا العمل، أو حكاية (تقليد) (imiter) عمل الإثبات. ففي هذه المترادفات تنكشف إتنيتيّة التّصوّر الذي يجعل التّخييل القصصي مجرّد قضيّة يثبت فيها حكما لا يمكن بحال من الأحوال أن يصدق على أيّ حال من العالم ما دامت طبيعة هذا الحكم متصنّعة.

(53) انظر ، Sens et expression, p 102. وقد كرّر Searle نفس الفكرة في (ص 111) عندما اعتبر أنّ أعمال القول في التّخييل القصصي لا تختلف عن أعمال القول في الخطاب الجادّ، ولهذه العلّة لا توجد خصوصيّة نصيّة تمكّن من تحديد خطاب على أنّه أثر من التّخييل القصصي.

سماته التّمييزيّة إلاّ بواسطة عمل مقصود بالقول مخصوص، هو العمل المتصنّع. وسيخصّص Searle كامل المقالة لإيضاح العمل المقصود بالقول المتصنّع في خطاب التّخييل القصصي، معتمدا سلسلة من المقارنات عقدها بين خطاب التخييل القصصي، والخطاب المجازي، ثمّ عمل الإثبات، فالأكذوبة، فالإحالة.

ميّزSearl في المقارنة الأولى بين خطاب التّخييل القصصي والخطاب المجازي Discours figural، مبيّنا أنّ القواعد الدلاليّة في الخطاب الأوّل تبدو محوّرة أو معلّقة على النحو الموجود في الخطاب المجازي الاستعاري مع فارق في طرق تحوير القواعد الدّلاليّة. فبينما يكون الإستعمال الإستعاري لعبارة مّا غير حرفي non littéral فإنّ استعمالها في خطاب التّخييل القصصي غير جادّ non sérieux. فإذا كتب مؤلّف في نصّ روايته : «تتلاعب الأمواج بالسفينة، والرّكاب في حيرة من أمرهم....» فإنّ قوله هذا خال من كلّ جدّ إذا كان يكتب إبّان إنجاز القول في مقهى يعجّ بروّاده.

ويمكن حينئذ أن نقول إنّ المؤلّف لم يلتزم، بكلّ جدّ، بفكرة «السفينة تتلاعب بها الأمواج....» زمن الكتابة. كذلك إذا قلنا «كان يا مكان في قديم الزمان...» فإنّ هذه العبارة على حرفيّتها غير جدّيّة [54].

والحاصل من هذه المقارنة أنّ الأقاويل في خطاب التّخييل القصصي حرفيّة في أغلب الأحوال وغير جدّيّة دائما، وهي لا تلزم المؤلف بما يكتب ويقول ولا تحمّله تبعة ما يكتب ويقول [55].

---

(54) في مسألة الحرفيّة والتخييل القصصي تحيل على Anne Reboul et Jaques Moeschler اللذين ناقشا Searle في هذه المسألة في كتابيهما : La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de communication. Eds du Seuil, Coll Point, 1998، في الفقرة : Fiction et littéralité الواردة في الفصل الثامن. ص-ص 174 - 173.

(55) لا تصدق الملاحظة الاخيرة على كلّ آثار التخييل القصصي، فقد عومل بعضها معاملة الخطابات الجدّيّة التي تلزم المؤلف ويلتزم في الوقت ذاته بتحمّل مسؤوليّة ما يقول. نقول هذا ونحن نستحضر حالة سلمان رشدي الشهيرة وأضرابها. وبصفة عامّة قراءة فتحي بن سلامة لهذه الظاهرة في كتابه : Une fiction troublante, de l'origine en partage. Eds L'Aube, 1994. وقد عرّبه شكري المبخوت بعنوان : تخييل الأصول. الإسلام وكتابة الحداثة. دار الجنوب للنشر، تونس 1995.

أمّا المقارنة الثانية فقد انعقدت بين خطاب التّخييل القصصي وعمل الإثبات المقصود بالقول.

وقد اعتمد Searle على مثالين يتوفّر فيهما شرط الشبه العائلي. الأوّل منهما خبر صحفي، والثاني مقطع مقتطف من رواية، وكلاهما إخبار عن حال من أحوال العالم. إلاّ أنّ كلّ واحد منهما قد أنجز بعمل مقصود بالقول مخصوص. فملفوظات الخبر الصحفي قد استوفت شروط الإثبات وخضعت للقواعد الدّلاليّة والتّداوليّة التي بدونها لا يمكن لهذا الصنف من الأعمال المقصودة بالقول أن يتحقّق، وهي بكلّ اختصار : أ - إقرار المخاطب بصحّة القضيّة المفصح عنها (L'engagement)، ب - وصدق اعتقاده في صحّتها (La sincérité)، ج - والقدرة على البرهنة وإقامة الدليل على صحّتها (Capacité à prouver ses dires). بخلاف ملفوظات المقطع الرّوائي، فقد لاحظ Searle أنّ القواعد السابقة لا يمكن أن تنطبق عليها، لأنّ المخاطب غير ملزم بأنّ يقرّ بصحّة القضيّة ولا بالاعتقاد في صحّتها ولا بتقديم البراهين لإثبات صحّتها.

ويعني ذلك أنّ المخاطب، بإخلاله بجميع القواعد التي تمكّن من إنجاز إثبات ناجح، قد حقّق من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته عملا مقصودا بالقول من صنف آخر هو كتابة رواية. ولمّا كان Searle يرفض أن يكون المؤلف أو الرّاوي منجزا لعمل قولي من هذا النّوع أي كتابة رواية أو حكاية قصّة، لأنّه لا يوجد في زعمه عمل مقصود بالقول من هذا

النوع [56]. فإنّه مقابل ذلك قد اعتبر أنّ ما قام به المؤلّف في المقطع الرّوائي (وبصفة عامّة مؤلّف التخييل القصصي) هو إيهامه أو تظاهره بإنجاز عمل الإثبات، أو قل تصنّع القيام بسلسلة من الأعمال المقصودة بالقول دون أن يكون منجزا لهذا بالفعل.

وقد تساءل Searle عمّا يجعل هذا الشكل من التصنّع Feinte ممكنا في اللّغة ؟ فرأى أنّه من الجدي - لحلّ الإشكال - تصوّر مجموعة من القواعد العموديّة تربط بين اللّغة والواقع، أو بين الكلمات والجمل من ناحية، والعالم من ناحية أخرى. واعتبر أنّ ما يجعل التّخييل القصصي ممكنا هو مجموعة من المواضعات غير اللغويّة، وغير الدلاليّة، تصوّرها Searle مواضعات أفقيّة، إليها يعزى انقطاع التّرابط وانحلاله بين الكلمات والعالم، أي ذلك التّرابط الذي أقامته القواعد العموديّة السّابقة. ولا صلة للمواضعات الأفقيّة بقواعد المعنى أو بكفاية المتكلّم الدلاليّة، لأنّها لا تحوّر ولا تغيّر معنى الكلمات ولا أيّ عنصر آخر من عناصر اللّغة.

إلاّ أنّها، مقابل ذلك هي التي تسمح للمتكلّم أن يستعمل الكلمات في معناها الحرفي دون أن يتحمّل تبعة الالتزامات التي يفرضها في العادة ذلك الاستعمال. ويختتم Searle تحليله، في سياق هذه المقارنة،

---

(56) يرفض Searle أن تكون حكاية قصّة أو كتابة رواية صنفا من الأعمال المقصودة بالقول، لأنّه بمقتضى هذه النظريّة تضحي المقالات الصحفيّة محتوية لقسم من الأعمال المقصودة بالقول (كالتأكيد والإثبات والوصف والتّفسير...)، مقابل احتواء أدب التّخيّل القصصي لصنف آخر من الأعمال (ككتابة الحكايات والروايات والقصائد والمسرحيات...) وبذلك يكون للمؤلف في هذا الأدب سجلا خاصا من الأعمال القوليّة لا تفترق عن الأعمال الأخرى المعروفة كالسؤال والطلب والوعد... بل تنضاف إليها. ويرفض Searle هذا التحليل معتمدا الحجاج التالي : لو كانت جمل التخييل القصصي تصلح لانجاز أعمال لغوية مختلفة تماما عن الأعمال المحدّدة بمعناها الحرفي، وجب أن يكون لتلك الجمل معنى آخر. وللزم أيضا تبنّي الأطروحة التي تذهب إلى أن للكلمات معنى داخل آثار التخييل القصصي يختلف عن معناها الجاري في العادة. وهي أطروحة لا تقف على ساق لأنّها ستجبر القارىء على تعلّم لغة الآثار القصصية ومعانيها بما أنّها مختلفة عن لغة الاستعمال (ص 107).

باستنتاج بيّن فيه أنّ أعمال القول المتصنّعة التي تؤلف آثار التّخييل القصصي لا يمكن إنجازها إلاّ بوجود هذه المواضعات الأفقيّة التي تعطّل وظيفة القواعد العموديّة المتمثّلة في ربط الأعمال المقصودة بالقول والعالم (57).

وعقد Searle في مقالته مقارنة ثالثة تكاد تكون عرضيّة بين التّخييل القصصي والأكذوبة Mensonge بيّن فيها أنّهما نشاطان لغويّان يشتركان كلاهما في استخدام شكل الإثبات على صورة لا يبلغ بها مرتبة الإثبات الحقيقي. ويضيف Searle أنّ التخيّل القصصي أعقد من الأكذوبة، لأنّ مؤلّف التّخييل القصصي يوظّف من المواضعات الأفقيّة ما يمكّنه من القيام بإثباتات متصنّعة يعرف حقّ المعرفة أنّها ليست صادقة من غير أن يكون مقصده من ذلك التّصنّع الخداع.

وإن استثنينا هذا التّحليل الجزئي الذي بمقتضاه يكون للمتكلّم في الأكذوبة مقصد مزدوج : ادّعاء القيام بعمل الإثبات من ناحية، ومخادعة

---

(57) يرى Genette (في مقاله : Les actes de fictions, op. cit, P61) أنّه يمكن ان نصف الأقاويل ذات المقصد التخييلي القصصي énoncés intentionnellement fictionnels على أنّها إثباتات غير جدّيّة (أو غير حرفية) تشمل، قياسا على صيغة العمل القولي غير المباشر، التصريحات (أو الطلب) التخييليّة القصصية الصريحة. وهذا الوصف أقل كلفة من وصف Searle الذي يتطلب التعويل على وصف غامض لهذه الأقاويل، مثل **المواضعات الأفقية أو المواضعات غير اللغوية وغير الدلالية التي تقطع العلاقة بين اللغة والكلمات**... ويرى Genette انّ وصفه لا يتطلب شيئا غير الاعتراف بمقدرة اللغة العادية - وهي مقدرة مستغلّة جيّدا خارج التخييل القصصي - على أن تعني أشياء أخرى غير ما تقول.

الخصم من ناحية أخرى، فإنّ Searle لا يقول شيئا ذا بال عن الأكذوبة. ولعلّ ذلك يعود إلى أنّها تطرح على نظريّة الأعمال اللّغويّة من المشاكل ما لا يقلّ عسرا عن المشاكل التي يثيرها التّخييل القصصي[58].

ونجد في المقارنة الأخيرة بين التّخييل القصصي والإحالة باعتبارها عملا من الأعمال اللّغويّة نفس التحليل الذي أجراه Searle على عمل الإثبات والأكذوبة. فكما أنّ المؤلّف في التّخييل القصصي يتصنّع الإثبات، فكذلك هو يتصنّع القيام بإحالة أو يتصنّع القيام بعمل الإحالة اللّغوي.

(58) لم يقدّم Searle تحليلا مفصّلا عن الأكذوبة، شأنه في ذلك شأن Austin الذي اقتصر على نعتها بكونها من قبيل الأعمال الطفيليّة، ولتمييزها عن التخييل القصصي، أضاف Searle مقصد الخداع باعتباره انتهاكا لقاعدة صدق الاعتقاد في القضية المصرّح بها. أمّا التّحليل الدقيق الذي يميّز بينهما فنجده في كتاب :

(Reboul, A et Moeschler, J : La pragmatique aujourd'hui, op. cit, p.p 33 - 38) وتحديدا الفقرة الواردة في الفصل الأوّل بعنوان : Quelle sorte d'actes de langage sont la fiction et le mensonge

وممّا جاء في تحليلهما أنّ القواعد المتحكّمة في نجاح عمل الإثبات أو إخفاقه لم يتمّ الالتزام بها، سواء في التخييل القصصي أم في الأكذوبة. وفي كلتا الحالتين فإنّ شرط صدق الاعتقاد الذي بمقتضاه يعتقد المتكلّم في صحّة ما يثبت أو يؤكّد قد انتهك. ذلك أنّ المخاطب في الأكذوبة، أو في نصّ التخييل القصصي لا يعتقد في صحّة ما يثبت أو يؤكّد، مع فارق في درجة الاعتقاد. فبينما يكون مقصد المتكلّم في جملة كاذبة هو خداع المخاطب بحمله على الاعتقاد في أنّه (المتكلّم) يعتقد في صحّة ما يؤكّد أو يثبت، فإنّ مقصد المتكلّم في جملة التخييل القصصي ليس مخادعة المخاطب بحمله على الاعتقاد في أنّه (المتكلّم) يعتقد في صدق ما يؤكّده ظاهريّا. فمقاصد الأكذوبة والتخييل القصصي مقاصد مختلفة. إذ لا يدّعي المتكلّم في التخييل القصصي القيام بعمل إثبات ولكنّه لا يحاول أن يحمل المخاطب على الاعتقاد في أنّه يباشر عمل إثبات حقيقي، بينما يدّعي المتكلّم في الأكذوبة القيام بعمل إثبات، ويحاول في الوقت ذاته حمل المخاطب على الاعتقاد في أنّه يواجه عمل إثبات حقيقي. أمّا القضيّة الأخرى المتعلّقة بنوعيّة عمل الأكذوبة : هل هي عمل مقصود بالقول أم عمل التأثير بالقول Perlocutionnaire فتلك قضيّة يتجاوز عرضها حدود هذا المقال وموضوعه.

ويرى Searle أنّ من شروط الإنجاز النّاجح لهذا الضّرب من العمل هو ضرورة وجود الموضوع الذي يقوم المتكلّم بالإحالة عليه. وإذا تصنّع المؤلّف القيام بعمل إحالة فإنّه في الوقت ذاته يتصنّع الإحالة على موضوع هو في الحقيقة غير موجود.

على أنّ أهمّ ما نخرج به من هذه التّحليلات المتنوّعة، والمقارنات المنعقدة بين التّخييل القصصي وما كان قريبا منه من الخطابات كالأكذوبة والخطاب المجازي، أو ما قابله من الأعمال القوليّة كالإثبات والإحالة، هو أنّ Searle قد ساهم على نحو من الأنحاء في تحديد مقولة القصّ والتّعريف بها من خلال الشّروط الضّروريّة التي ضبطها لحدّ التّخييل القصصي.

وهو بهذا التعريف قد ضيّق كثيرا من مجال السّرد حاصرا إيّاه في نوع واحد من أنواعه، هو ذلك المتحقّق بالأعمال اللّغويّة المتصنّعة ككتابة رواية أو قصّ حكاية.

ولقد يسّرت له المقارنات جميعا أن يستخلص الشروط الضّروريّة التي باستيفائها توجد مقولة القصّ متجسّمة من خلال خطاب التّخييل القصصي. وهي شروط محكومة جميعا بمفهوم القصد. إذ بمقصد المتكلّم يتحدّد نوع الخطاب. فإمّا أن يكون جادّا أو غير جادّ، وإثباتا حقيقيّا أو متصنّعا، ومحيلا إحالة حقيقيّة على شيء موجود أو محيلا إحالة متصنّعة على شيء غير موجود.

واللاّفت في هذه المقاصد أنّ Searle قد قدّم في شأنها تفسيرا تواضعيّا Conventialiste. ويعتبر هذا الضّرب من التفسير أنّ مقاصد

المتكلّم لا يمكن تناقلها بين المتخاطبين إلاّ بفضل المواضعات المتحكّمة في الجمل التي بها يبلّغ المتكلّم كلّ مقصد. وقد حملنا هذا المنظور التّواضعي المتشدّد، في رأي بعض التّداوليين [59]، على تصنيف نظريّة Searle هذه في زمرة النّظريّات السرديّة التّأويليّة القائمة على التّعيين والتمثيل. فخطاب التخييل القصصي - وهو في تصوّرنا صنف من الأقاويل السّرديّة - إنّما هو خطاب يتضمّن قضايا Propositions تثبت أحكاما لا يمكن أن تصدق على حال الأشياء أو الأعمال المتجسّدة في العالم، ما دامت طبيعة هذا الحكم متصنّعة. ومعنى هذا كلّه أن نظريّة العمل المقصود بالقول المتصنّع هي نظريّة مخصوصة في التّسريد، قائمة على محاكاة العمل Action الذي يمتلك مواصفات العمل الحقيقي من دون أن تحدث تلك المحاكاة أيّ تأثير ملموس وحقيقي في حال الأشياء المنتمية إلى العالم المرجعي [60]. فالتأثير بالقول المتصنّع ليس مجاله حال الأشياء، وإنّما حال المخاطب المعرفي العقدي، وهو ما يقرّب كثيرا الأقاويل السرديّة من الأقاويل الشعريّة [61].

---

(59) انظر : Reboul et Moschler, op. cit, p.p 33 - 38.

(60) انظر في مسألة العالم المرجعي Le monde de référence وكيفيّة تشييده بما يميّزه عن العوالم الممكنة Les mondes possibles (مثل عالم التخييل القصصي) ، : Eco (Umberto) Lector in fabula, op cit, p.p 169 - 173.

(61) من مظاهر التقارب الشديد بين هذين النّوعين من الأقاويل اعتبار : (Ricœur, P : Temps et récit, op. cit, p11) الاستعارة والقصّة مولّدتين للنّوع نفسه من تأثيرات المعنى Effets de sens بما أنّهما يحيلان على نفس الظاهرة المتمثّلة في التجديد الدلالي. كما أنّ هذا التّقارب نجده عند أرسطو في فنّ الشّعر عندما اعتبر أنّ وظيفة اللّغة في مجال الشّعر ليست الإخبار عن الوجود، وإنّما هي وظيفة إثاريّة تعتمد التقنيد وإثارة الانفعالات مثل الرحمة والخوف والغضب وما شابه ذلك، وأيضا التعظيم والتحقير. (فنّ الشعر، ص 54).

ب - نظريات سردية تأويلية قائمة على التّحوير والتّحويل :

إنّ القاسم المشترك بين هذا الصّنف من النّظريّات السرديّة يتمثّل في نظرتها الخصوصة للأقاويل السّرديّة. فهي صنف من أصناف الأقاويل التي يمكن استخدامها لعرض العمل في هيئة أو صورة معقولة تضاعف من مقروئيته Lisibilité وتجعله قابلا أكثر فأكثر للتّواصل Communicable. إلاّ أنّ ما يتميّز به هذا التصوّر داخل هذه النظريّات هو اعتبار السرد لغة منغلقة قائمة بذاتها، إمّا في هيئة منوال تسريدي كمنوال الحبكة عند أرسطو، أو على شاكلة بنية سردية عامّة يتمّ بواسطتها تحويل أحداث المعيش اليومي إلى قصّة من نوع القصص التي درسها Labov ضمن البحوث التي أجراها على اللغة المستعملة في غيتوات Les ghettos السّود بالولايات المتحدة. أو في صورة وظيفة كمفهوم الوظيفة السردية لدى Ricoeur، أو في شكل مخطّط سردي على النحو الذي نجده عند Mandler وغيره من الباحثين في مجال علم النّفس العرفاني [62].

(62) سنفصّل القول، فيما يخصّ منوال الحبكة السرديّة، عندما نستعرض نظريّة أرسطو في الميتوس التراجيدي. أمّا نظريّة Labov في **القصّة الدّنيا** أو بنية **القصّة العامّة** التي بواسطتها يسرد المعيش اليومي، فتنقلب الأحداث اليوميّة المبتذلة بفضل هذه البنية إلى قصّة. فنحيل على دراسة واحدة من دراساته السرديّة : (La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative, pp 289 - 335) وهي الفصل التّاسع من كتابه المترجم إلى الفرنسيّة ، (William Labov : Le parler ordinaire, la langue dans les ghettos noirs des Etats - Unis, Minuit, 1978) - أمّا الوظيفة السرديّة عند Ricoeur فهي تمثّل في تصوّره الحلّ الشعري لمعضلات فلسفيّة كالزّمان (Temps et récit 1, p 55) والعمل (Du texte à l'action, p 248) والهويّة الشخصيّة (Soi - même comme un autre, p 175).

أمّا مخطّط Mandler السردي Le schéma narratif فهو واحد من بين عدّة مخطّطات سرديّة أخرى، وتكمن أهميّته حسب نظرنا في تمثيله خير تمثيل انغلاق اللغة السرديّة واستقلالها التّام عن العمل الذي تعرضه بواسطة الأقاويل السرديّة. ويعرّف Mandler المخطّط السردي (أو القصّة) كما يلي : «نستعمل مصطلح مخطّط القصّة للدّلالة على التمثيل الدّاخلي المؤمثل لأجزاء القصّة الأصوليّة Canonique وللعلاقات القائمة بينها، وتؤكّد أنّ النّاس يستعملون هذا الصنف من التمثيل كدليل يقود الفهم خلال عمليّة التّسنين Encodage كآليّة للاستعادة Récupération وقت التذكّر (...) ويبني الأشخاص مخطّطات القصّة بداية من مصدرين : يرد الأوّل من سماع قصص كثيرة ويتمثّل في معرفة تتابع الأحداث داخل القصص تتابعا يتضمّن المعرفة بالكيفيّة النمطيّة التي تبدأ بها (أي الأحداث) وتختتم. أمّا المصدر الآخر فيرد من التجربة ويتضمّن معارف تخصّ العلاقات السببيّة وأصنافا متنوّعة من مقاطع الأعمال» (Mandler J.M et Jonhson N : Remembrance of things parsed : story structure and recall Cognitive Psychology, n°9, 1977).

ويفرض هذا التّصوّر أن ننظر إلى الحقل العملي على أنّه يفتقر إلى اللغة التي تنتج معنى الأعمال المنجزة في نطاقه. ولكن ما أن يختار المتكلّم عرض العمل بواسطة القول السردي، فإنّه في الحقيقة ينجز عملا سرديا تقترن فيه اللغة السردية المستقلة اقترانا كاملا بالعمل، لا لتمثّله وإنّما لتعيد تنظيمه وبناءه، بما يكشف دلالته، ويحوّل معناه المبهم الغامض إلى معنى معقول، ويقلب الفوضى التي يتخبّط فيها إلى نظام. وبمقتضى هذا التصوّر، يجري على الفعل الإنساني بصفة عامّة، من التّحوير والتّحويل، إذا ما صيغ صياغة سردية، ما يجعله متشكّلا في نظام جديد يختلف عن النظام الذي تحقق به العمل في الواقع.

وقد آثرنا أن نستعرض من زمرة النظريات السردية التّأويليّة القائمة على التّحوير والتّحويل، نظريّة الميتوس التراجيديدي La théorie du muthos tragique الواردة في كتاب أرسطو **فنّ الشّعر** [63]. وتتضمّن هذه النظريّة، في رأي Ricœur، منوال الحبكة السرديّة Le modèle de mise en intrigue [64]. وهو يمثّل في نظرنا طريقة من طرق تسريد العمل، وتصوّرا من بين تصوّرات عديدة في كيفيّة إجراء العمل السردي.

ومن الصعب استخلاص هذا المنوال من نظريّة الميتوس التراجيدي إن لم نجرّده من القواعد والإكراهات والشروط التي قيّد بها أرسطو نظريّة القصّة أو الميتوس، وكيّفها لتحدث المفاجأة وتحقّق الانفعال العاطفي العنيف، فلا تنتج من الأجناس الرّائجة في عصره إلاّ المأساة، ولا تنجب من الحبكات سوى الحبكة التراجيديّة. ونفسّر هذه الصعوبة بجنوح أرسطو في تحليلاته إلى المطابقة بين نظريّته في الميتوس التراجيدي ونظريّته في

---

(63) **أرسطو طاليس : فنّ الشعر**. ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوص الترجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد **عبد الرحمان بدوي**، دار الثقافة، بيروت - لبنان (د.ت)

وانظر أيضا الترجمة الفرنسية للنصّ اليوناني الأصلي : Aristote : La poétique. Le texte grec, avec une traduction et notes de lecture par : Roselyne Dupont - Roc et Jean Lallot. Eds du Seuil. 1980

(64) Temps et récit 1, op. cit, p 61.

الحبكة التراجيديّة. وهما نظريتان منصهرتان في كتاب فنّ الشعر على نحو كان فيه منوال الحبكة السرديّة محدودا وقويّا في الوقت نفسه. فهو من جهة منوال محدود لأنه استنبط من المآسي، وصيغ للتّعريف ببنية المأساة فقط، وضبط شروط نظمها. وهو من جهة أخرى منوال قوي لأنّ القوانين التي تنظم بها المأساة والقواعد التي يتمّ بها توليف أجزاء الميتوس التراجيدي وإعداد الحبكة التراجيديّة كالانقلاب (Le coup de théatre - Péripétéia) والتّعرّف (La reconnaissance - Anagnôrisis) والأثر العنيف (L'effet violent - Pathos)، هي ذاتها القوانين والقواعد التي تجتهد كلّ نظريّة سرديّة في المحافظة عليها بوسائل غير الوسائل المعتمدة في الجنس التراجيدي كتوليد قواعد تتجاوز حالة التراجيديا لتشمل كلّ الأنواع القصصيّة [65].

فالإكراهات التي قيّد بها أرسطو نظرية الميتوس التراجيدي وكيّفها لإنتاج الحبكة التراجيديّة تتجاوز جنس المأساة لأنّها تتضمّن القواعد الأساسيّة التي تنهض عليها مقولة القصّة، أي القواعد التي بها نستخلص الحكاية من العمل، والمعنى من اللامعنى، والنّظام من الفوضى.

فإذا كان الميتوس هو محاكاة فعل أو عمل [66]، فإنّ هذه المحاكاة تخضع لقواعد بمقتضاها يتحوّل الفعل إلى قصّة.

---

(65) انظر : Temps et récit 1, op. cit, p.p72 - 73. حيث يرى Ricœur أنّ قوّة منوال الحبكة السرديّة الأرسطي تكمن في شمولها وحضورها في كلّ الأشكال السرديّة، إذ بواسطتها ينتظم العمل وتنفتح دلالته، فيضحي جاهزا ليتشكّل في قصّة ويطرق بملكة الخيال. وبهذا الاعتبار، يتساءل Ricœur إن لم يكن هذا المنوال كونيّا بحيث أنّه يتجاوز حالة التراجيديا ليغدو منوال الحبكة السردية في كلّ قصّة وحكاية سواء أكانت واقعيّة أم خياليّة. وقد مثّل هذا التساؤل الرهان الكبير والفرضيّة الأساسيّة التي حاول Ricœur التأكّد من مصداقيّتها في أجزاء الكتاب الثلاثة، وذلك باعتبارها في مجالات متنوّعة واختصاصات معرفيّة مختلفة كالكتابة التاريخيّة ونظريّة الرواية الأدبيّة والنظريّات السيميائية السردية ونظريات الزمان الفلسفيّة والأدبيّة.

(66) هذا التعريف هو جزء فقط من أجزاء المأساة. وتعريفها الكامل هو «محاكاة فعل تام نبيل، لها طول معلوم، بلغة مزوّدة بألوان من التّزيين، تختلف وفقا لاختلاف الأجزاء، وهذه المحاكاة تتمّ بواسطة أشخاص يفعلون، لا بواسطة الحكاية، وتثير الرّحمة والخوف، فتؤدي إلى التطهير من هذه الانفعالات». (فنّ الشّعر، ص 18).

علـى أنّ تعريف الميتوس هذا يجعله ملتبسا بمفهوم الميمزيس Mimèsis، فهو بدوره محاكاة فعل. والفرق بين المفهومين أنّ الميمزيس متحقّق في المأساة بواسطة القول المنظوم وأشخاص يفعلون، أي ببعض أجزاء المأساة [67]. التّمثيلي القادر على صياغة الأفعال وتحويرها وإخراجها في أعمال تمثيليّة (دراميّة في حالة المأساة).

أمّا المحاكاة في الميتوس فتتحقّق بواسطة ترتيب الوقائع (وهي الأفعال المنجزة) في نظام [68].

وهذا التّرتيب المخصوص هو ذاته الحبكة السّرديّة المبتدعة التي بواسطتها نعيد تشكيل تجربتنا الزمنيّة والعمليّة في صورة جديدة مختلفة اختلافا تامّا عن تجربتنا تلك كما جرت في الواقع.

ولنفهم معنى المحاكاة في الميتوس، ينبغي أن نقصي تماما ذلك التّعريف الذي يمسي فيه تمثيل العمل وترتيب الوقائع مجرّد نسخة، أو صورة مطابقة للأصل. وبهذا الإقصاء نبتعد عن التّصوّر الأفلاطوني الميتافيزيقي الذي بمقتضاه تحاكي الأشياء المثل، مثلما تحاكي الآثار الفنّيّة الأشياء، فيبتعد الأثر الفني في الميمزيس الأفلاطوني برتبتين. خلافا للميمزيس الأرسطي

---

(67) اجزاء المأساة ستّة، منها ما يتعلّق بموضوع المأساة وهي ثلاثة اجزاء : الميتوس (ويترجمه بدوي بمصطلح الخرافة) والطبائع (ومقابلها عند بدوي الاخلاق) والفكر، ومنها ما يهمّ وسائل المحاكاة في المأساة وتتضمّن جزءين هما العبارة (المقولة عند بدوي) والنّشيد، ومنها ما يتّصل بالعرض المسرحي (المنظر المسرحي في ترجمة بدوي).

(68) اعتمدنا مقترح Ricœur الذي ترجم أرسطو للميتوس بكونه : «l'agencement des faits en système» (Temps et récit, 57)، متخلّيا عن مقترح Dupont - Roc et Lallot اللّذين ترجماه بـ «le système des faits» (La poétique, 55)، بينما اقترح بدوي «تركيب الأفعال المنجزة» (فنّ الشّعر، ص 19). والداعي إلى هذا الاختيار انّ Ricœur بخلاف التّرجمان العربي والفرنسي يعتبر الميتوس والميمزيس من قبيل عمليات البناء والإنتاج الديناميكيّة، لا مجرّد أبنية ثابتة.

الذي ليس له إلاّ مجال واحد هو العمل الإنساني وفنون نظم الحبكات [69].

بيد أنّ الفرق بين المحاكاة في الميمزيس والمحاكاة في الميتوس دقيق جدًا. فلو فهمنا أنّ موضوع الميمزيس هو الميتوس ثمّ تبيّنا أنّ العلاقة التي تشدّ إلى بعضهما إلى بعض هي علاقة تضمّن لاتّضح أنّ الفرق بين ضربي المحاكاة إنّما هو فرق تراتبي. فما يحاكيه الميمزيس ويمثّله هو الفعل. وإذا كان الفعل يتألّف من جملة الوقائع والأحداث مرتّبة في نظام، أضحى الميمزيس بهذا الفهم نشاطا تمثيليّا خلاّقا يهدف إلى بناء الميتوس. ولمّا كان الميتوس بدوره طريقة مخصوصة في محاكاة الأحداث وتمثيلها على نحو لا يطابق نظام وقوعها كما جرى في الواقع بقدر ما يراعي ترتيبها الجديد الذي فرضه عليها منوال الحبكة السرديّة (أو منوال الحبكة التراجيديّة في حالة المأساة)، فإنّ ما يحاكى في الميمزيس ويعاد بناؤه ليس الفعل في حدّ ذاته، وإنّما طريقة ترتيب الأحداث التي تكوّنه، والنّظام الذي ترد فيه بواسطة الحبكة السرديّة. وبناء على ذلك، فإنّ ما يحاكيه الميمزيس ويعيد إنتاجه في كلّ الأجناس السرديّة الواردة في **فنّ الشّعر** مثل المأساة والملهاة والملحمة إنّما هو منوال الحبكة السرديّة.

ولئن كان مصطلح الفعل، موضوع المحاكاة، ينتمي إلى مجال الواقع ومجال التخيّل في الوقت نفسه، فإنّ هذا الانتماء المزدوج يفرض على الميمزيس أن يربط بين المجالين، بخلاف الميتوس الذي تقتصر وظيفته على إحداث القطيعة بينهما، وذلك بإجراء ضروب من التّحوير والتّحويل على الحقل العملي. ولمّا كان التّحوير والتّحويل لا يتمّ إجراؤهما إلاّ بواسطة منوال الحبكة السرديّة، فإنّ ما يجعل هذا المنوال قويّا وقابلا للتوسّع

---

(69) يرى Ricœur أنّه إذا تمادينا في ترجمة الميمزيس بالمحاكاة فلا ينبغي أن نفهم المحاكاة على أنّها استنساخ لواقع موجود من قبل، وإنّما نفهمها على أنّها محاكاة خلاّقة. أمّا إذا ترجمنا الميمزيس بالتمثيل فلا ينبغي كذلك أن نفهم من هذه الكلمة الاستحضار المضاعف للشّيء على النّحو الذي يمكن أن نفهمه أيضا من الميمزيس الأفلاطوني، وإنّما القطيعة التي تفتح فضاء التّخييل القصصي. فالمبدع بالكلمات لا يبدع الأشياء، بل يبدع فقط شبه الأشياء، أو يخترع أشياء كأنّها أشياء على الحقيقة. (Temps et récit, 76).

والانطباق على كامل الحقل السردي هو ذلك التفاعل الدّيناميكي بين سمات الحبكة الدّاخليّة. ونعني سمات التّناسب والتّنافر.

أمّا سمات التّناسب في **فنّ الشّعر** فثلاث : التّمام والوحدة والمدى.

يظهر مفهوم التّناسب في مطلع تعريف أرسطو للمأساة بأنّها «**محاكاة فعل نبيل تامّ**» (فنّ الشّعر، ص 18). ومفهوم التّمام، أو الفعل التّامّ هو «**ما له بداية ووسط ونهاية**» (فنّ الشّعر، ص 23). ولا يقصد أرسطو من مفاهيم البداية والوسط والنّهاية خصائصها الزمنيّة المتمثّلة في تعاقب الأحداث الزمني حدثا تلو حدث وإنّما الخصائص المنطقيّة التي بواسطتها تترتّب الوقائع داخل الحبكة أو الميتوس في نظام محكوم بمقولتي الضّرورة والاحتمال. فما يعرّف البداية ليس غياب شيء سابق، بل غياب الضّرورة في التّعاقب. أمّا النهاية فهي ما يأتي بعد شيء آخر ولكن بفضل **الضّرورة والاحتمال**. وللوسط في المنوال التّراجيدي موقع خاصّ، إذ يرتبط به معنى التحوّل أو الانقلاب من السّعادة إلى الشقاوة. وقد عرّفه أرسطو بواسطة التّعاقب فقط، لأنّه يأتي بعد شيء آخر ثمّ يليه شيء آخر. ولا يوجد في هذه التعريفات مكان للصّدفة، إذ تظلّ الأحداث، رغم تعاقبها، ممتثلة، داخل الميتوس، لشروط الضّرورة والاحتمال. كما أنّ فكرة البداية والوسط والنّهاية ليست مستنبطة من التجربة الواقعية، ولا كان مرجعها الحقل العملي، وإنّما هي متولّدة من تركيب الأحداث السّردي. فهو وحده الذي يجعل تعاقبها محكوما ببعض الرّوابط المنطقيّة الدّقيقة التي لا نجدها إلاّ في الميتوس التراجيدي أو الحقل السردي عموما.

ويرتبط بالتّمام مفهوم المدى، ويتعلّق بمحيط الفعل وحدوده وامتداده داخل الحبكة. وقد وضع أرسطو لهذا المفهوم قاعدة عامّة صاغها على النحو التّالي : «إنّ الطّول الكافي هو الذي يسمح لسلسلة من الأحداث التي تتوالى وفقا للاحتمال أو الضرورة أن تنتقل بالبطل من الشقاوة إلى النعيم أو من النعيم إلى الشقاوة» (فنّ الشّعر، ص 24)

وللامتداد في هذه القاعدة طابع زمني، هو الزّمن الذي يستغرقه الانقلاب. ولا علاقة له بزمن الوقائع كما جرت في العالم، فالمقصود هو زمن الميتوس الدّاخلي الخاضع لمنطق الضّرورة أو الاحتمال. إذ لمّا كانت الوقائع متجاورة في الحبكة ومنتقاة بعناية لبناء الانقلاب، فقد ترتّب عن ذلك الانتقاء إقصاء كلّ الأزمنة الفارغة التي لا تساهم في بنائه. فلا يسأل مثلا عمّا فعله البطل بين حدثين منفصلين في الحياة هما في الحبكة متجاوران متعاقبان.

ونستخلص من تحليل مفهومي التّمام والامتداد أنّ رابط الحبكة الدّخلي منطقي لا زمني، ويستمدّ خصوصيته المنطقية من مقولتي الاحتمال والضّرورة الشّعريّتين المرتبطتين بمقولات أخرى كالكلّي والجزئي والواقعي والمحتمل [70].

وتستمدّ مقولتا الاحتمال والضّرورة دلالتهما من تسلسل الأحداث السّببي، فما يجعل الأحداث تتوالى وتتعاقب وفقا للاحتمال والضّرورة هو ترابطهما داخل الحبكة ترابطا سببيّا. وقد أوضح أرسطو هذا المعنى في معرض حديثه عن الفعل البسيط والفعل المركّب بقوله : «وهذان (التّعرّف والتّحوّل) يجب أن يتولّدا من تكوين الحكاية نفسه، بحيث يصدر عن الوقائع السّابقة صدورا ضروريّا أو احتماليّا، **ففارق كبير بين أن تقع هذه الأحداث بسبب تلك الأحداث الأخرى، وأن تقع عقب غيرها**. (فنّ الشّعر، ص 30). ونفهم من هذا القول أنّ الضروري أو الاحتمالي لا ينشآن إلاّ بوقوع أحداث بسبب أحداث سابقة فيتولّد عن هذه السببيّة الفعل المركّب. أمّا غير الضروري أو غير الاحتمالي فيكونان

(70) ظهرت هذه المفاهيم بوضوح في المقابلة التي اقامها ارسطو بين الشّعر والتّاريخ : «ذلك أنّ المؤرّخ والشّاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرا والآخر يرويها نثرا (فقد كان من الممكن تأليف تاريخ هيرودوتس نظما، ولكنّه كان سيظلّ مع ذلك تاريخا سواء كتب نظما أو نثرا)، وإنّما يتميّزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع. ولهذا كان الشعر أوفر حظّا من الفلسفة وأسمى مقاما من التاريخ، لأنّ الشعر بالأحرى يروي الكلّي، بينما التاريخ يروي الجزئي» (فنّ الشّعر، ص 26).

بوقوع أحداث أخرى من غير أن يكون تعاقبها محكوما بسبب من الأسباب، وهو ما ينجرّ عنه نشوء الأحداث العارضة أو الفعل البسيط. وبذلك نقف على خاصيّة الرّبط الذي يضمن للفعل داخل الحبكة تمامه ووحدته وانسجامه.

بيد أنّ منوال الحبكة السردية ليس منوالا للتّناسب المحض، ففيه من سمات التّنافر ما يجعله قائما على التّناسب المتنافر [71].

ويصعب جدّا تخليص هذه السّمات من بنية الميتوس التّراجيدي، فهي ماثلة منذ البداية في تعريف أرسطو المأساة بكونها محاكاة لفعل نبيل تامّ.

وليس التّمام سمة زائدة يمكن الاستغناء عنها، وإنّما هي من محدّدات الفعل داخل بنية الميتوس، إذ لا يكون الفعل تامّا إلاّ إذا بلغ غايته واكتمل، فحقّق أحد المآلين : إمّا السّعادة أو الشّقاوة. ولا يتحقّق أحد المآلين إلاّ بانقلاب الأحداث من السّعادة إلى الشّقاوة أو العكس من الشّقاوة إلى السّعادة. وبهذا التّحوّل العكسي في مسار الأحداث يتّضح مفهوم الحبكة عند أرسطو الذي صاغ في شأنها قاعدة [72] استخلصنا منها شرطين أساسيين.

يتمثّل الشّرط الأوّل في تعاقب الأحداث المتسلسلة تسلسلا سببيا بمقتضى الضّرورة أو الاحتمال. أمّا الشرط الثاني فلا يتحقق إلاّ إذا جدّ داخل تسلسل الأحداث السّببي تحوّل عكسي في المسار الحدثي يطابق انقلابا في مصير البطل من السّعادة إلى الشّقاوة، أو من الشّقاوة إلى

(71) انظر : (Temps et récit 1; PP. 71 - 75) ففيه تفصيل لسمات التنافر وكيفيّة تفاعلها مع سمات التّناسب، وهو ما حمل Ricœur إلى اعتبار منوال الحبكة لدى ارسطو منوالا للتّناسب المتنافر.

(72) تقوم الحبكة في الميتوس (التراجيدي بصفة خاصّة) على شرطين صاغهما أرسطو في شبه قاعدة في آخر الفصل السّابع من فنّ الشّعر، وهي : «ولوضع قاعدة عامّة في هذا، نقول إنّ الطول الكافي هو الذي يسمح لسلسلة من الاحداث التي تتوالى وفقا للاحتمال أو الضّرورة، ان تنتقل بالبطل من الشّقاوة إلى النعيم أو من النّعيم إلى الشّقاوة» (فنّ الشّعر، ص 24).

السّعادة. ويمثّل الشّرط الثّاني في الحقيقة وصفا بنيويا دقيقا للانقلاب التراجيدي الذي يمثّل سمة من سمات التّنافر العديدة في نظريّة الميتوس التراجيدي الأرسطيّة إلى جانب مفهوم التّطهير الذي يمكن تعريفه بأنّه استجابة المتقبّل الانفعاليّة والمتوقعة، بما أنّه قد تمّ بناؤها داخل الحبكة من خلال نوعية الأحداث المدمّرة للأبطال والفاجعة في الآن نفسه. وما كان لتلك الأحداث أن تكون مخيفة عنيفة على ذلك النّحو في جنس المأساة لو لم تكن متّسقة مع سائر الأحداث ومنسجمة بفضل الحبكة، وبفضل مفهوم آخر هو المفاجأة. ويمثّل هذا المفهوم قمّة التّنافر لأنّه يجسّم الحدث المفاجىء أو الصّدفة التي ترد على نحو طارىء، فتندرج في نسيج الأحداث وتندمج في تسلسلها السّببيّ من دون أن تهدّد انسجام الحبكة وتماسك أجزائها. وبهذا الانصهار بين الصّدفة والتّسلسل السّببيّ، وبين المفاجأة والضّرورة، تبلغ سمات التّناسب والتّنافر، بتفاعلها، أعلى درجة من درجات التوتّر داخل الحبكة. ولعلّ المفهوم الذي يجسّم هذا التوتّر الأقصى في بنية الأحداث هو مفهوم التّحوّل، ويتحقّق في حالة المأساة بالانقلاب من السّعادة إلى الشّقاوة. وهو يستغرق مدّة من الزّمن هي المدّة التي يتطلّبها كلّ انقلاب في جميع الأنواع السرديّة بما فيها التراجيديا، حتّى تنصهر سمات التّنافر داخل نسيج الأحداث وتندمج في تسلسلها السّببيّ.

ويتكوّن التّحوّل - وهو جزء من الحبكة التّراجيديّة - من الانقلاب والتّعرّف والأثر العنيف. وسنقتصر في تعريفنا للتحوّل على الانقلاب والتّعرّف فقط، باعتبارهما مكوّنين أساسيّين في كلّ قصّة، وعنصرين ضروريّين في كلّ حبكة سرديّة، لأنّهما يتجاوزان حالة المأساة تجاوزا يشمل، دون استثناء، كلّ الأشكال السرديّة [73]. وقد عرّف أرسطو الانقلاب وضبطه بالقاعدة التّالية : «والتّحوّل هو انقلاب الفعل إلى ضدّه كما قلنا، وهذا يقع أيضا تبعا للاحتمال أو الضرورة» (فنّ الشّعر،

---

(73) يعتبر Ricoeur أنّ هذا الزوج كوني ككونيّة الأشكال السردية، ويتجاوز حالة المأساة حتّى أنّه يمكن أن نجده بضرب من الإستتباع في نظريّة الكتابة التاريخيّة (Temps et récit 1, p Historiographie 73).

ص. ص 31 - 30). ولئن قيّد أرسطو هذا الانقلاب في المأساة بشرط يتمثّل في أن يكون (أي الانقلاب) قادرا على إثارة انفعالي الشفقة والخشية [74]. فإنّ هذا الشرط يمكن أن نوسّعه ليشمل كامل المجال السّردي. ذلك أنّ الانقلاب، سواء أكان في التراجيديا أم في أيّ جنس آخر من الأجناس القصصيّة، يحدث دائما ضدّ كلّ توقّع وضدّ مسار الأحداث وتسلسلها المنطقي المنتظر. أي بالجمع الوثيق بين أثر المفاجأة وتسلسل الأحداث المحتمل أو الضروري [75].

أمّا التّعرّف فهو بدوره شكل من اشكال الانقلاب. ويعرّفه أرسطو بقوله : «التّعرّف كما يدلّ عليه اسمه انتقال من الجهل إلى المعرفة يؤدي إلى الانتقال من الكراهية إلى المحبّة أو من المحبّة إلى الكراهيّة عند الأشخاص المقدّرة لهم السّعادة أو الشّقاوة» (فنّ الشّعر، ص 32) ويتعلّق التّعرّف، خلافا للانقلاب، بهويّة الشخصيّة من ناحية، وبوعي البطل بوضعيّته من ناحية أخرى. فإذا كان الإكتشاف هو الذي نحدّد به معنى التّعرّف فإنّ التّعرّف يتعلّق أساسا بالقرابة (Alliance - Philia) أو الكراهيّة (Hostilité - Ekhthra). وهذان اللّفظان وإن كانا يوحيان في التّرجمة العربيّة بتضمّنها لمعنى عاطفي مرتبط بالمحبة أو الكراهية فإنّهما يعنيان في النصّ اليوناني شيئا آخر. من ذلك أنّ لفظ Philia يدلّ على الرّابط الذي يوحّد أعضاء مجموعة مغلقة توحيدا قائما على قرابة الدّم أو النّسب أو الضيافة... ويدلّ لفظ Ekhthra على الكراهيّة التي تحدث بانتهاك رابط القرابة هذا [76]. وعلى هذا النّحو، يمسي التعرّف عمليّة اكتشاف يتعرّف بفضلها البطل إلى واقعة كان يجهلها من قبل، وتتمثّل في ارتباطه بشخص آخر

---

(74) من الشروط التي تجعل الانقلاب قادرا على إحداث انفعالي الخشية والشفقة اعتبار أرسطو «ليست المأساة مجرّد محاكاة لفعل تامّ، بل أيضا محاكاة أحوال من شأنها إثارة الرحمة والخوف، وهذه الأحوال تظهر خصوصا حينما نواجه أفعالا تطرأ فجأة وعلى غير انتظار منّا، ويتوقّف بعضها على بعض بالضّرورة» (فنّ الشّعر، ص 29).

(75) انظر ، Temps et récit 1, p 73

(76) انظر تعليق Dupont - Roc et Lallot على مفهومي Ekhthra و Philia في كتاب (La poétique, p.p 232 - 233)

برباط موضوعي محدّد اجتماعيًا تحديدا إيجابيًا أو سلبيًا كشأن اوديب الذي يتعرّف إلى رابط القرابة المنتهك (بالقتل) Ekhthra الذي يربطه بأبيه لايوس. كما تتحقق بهذا الاكتشاف المستنتج من الوقائع ذاتها صدمة المفاجأة وانقلاب أوضاع الشخصيّات أولئك الذين كتبت لهم السّعادة أو الشّقاوة. وبهذا العنصر تكتمل سمات التّنافر، وتكتمل معه الأجزاء التي يتألّف منها منوال الحبكة السرديّة، فإذا هو توليف بين عناصر متنافرة متباينة كالأهداف والأسباب والصدف والمفاجآت والانقلابات. وقد نجم من انصهارها جميعا وتفاعلها شيء جديد هو هذا التّناغم في ترتيب الوقائع، بل إنّ هذا التّناغم هو ما نسمّيه الحبكة السّرديّة التي بواسطتها يعيد الإنسان تشكيل تجربته الذّاتيّة والزمنيّة والعمليّة في صورة جديدة.

ج - نظريات سرديّة تأويليّة قائمة على التعبير والتّأويل :

تتميّز هذه الطائفة من النظريّات عمّا سواها بتصوّرها المخصوص للعلاقة القائمة بين القول السردي والعمل. فهي لا تحصر الأقاويل السّرديّة في وظيفة التّعيين، ولا تفصل بهذا الحصر العمل عن القول، ولا تعتبره مستقلاّ عنه، ولا هي تعتبر القول يمثّل العمل مانحا إيّاه بذلك التّمثيل وجودا ثانيا باللغة وفي اللغة، ولا هي تتصوّر القول السّردي تصوّرا أدواتيًا بمفرداته الخاصة ونظمه الفريد يستطيع أن يستخلص الحكاية من العمل، والمعنى من اللامعنى، والنّظام من الفوضى. فهذه التّصوّرات جميعا غريبة عنها. فهي وإن كانت ترى أنّ وظيفة الأقاويل السّرديّة تنحصر في بناء الحقل العملي، فإنّها في الوقت ذاته لا تعتبرها أقاويل منغلقة على ذاتها أو لها وجود مستقلّ عن العمل.

إنّ هذه النّظريّات تضع مقابل التّصوّرات السابقة تصوّرا تعبيريًا (أو يقوم على فكرة التّعبير)، بمقتضاه تعبّر الأقاويل السرديّة عن طرائق الإنسان في إدراك العمل وتصوّره، بل هي تمكّننا من أن تصف طرائقنا في التفكير والكلام عن العمل، أو أن نصف العمل على النحو الذي تفرضه

علينا تلك الطرائق تفكيرا وكلاما. وإذا كان المعنى الذي يظهره العمل هو ذاته المقصد الذي يجسّده، فإنّ السّرد ليس مجرّد إظهار لمعنى متميّز أو مقصد غير مرئي بواسطة العلامات اللغويّة، وإنّما هو تعبير أصيل وتأويل للسّمات المكوّنة للعمل. وحينئذ تغدو الأقاويل السّرديّة من هذا المنظور سلسلة من المؤولات الداخليّة المولّدة لسمات العمل الخاصة التي تحدّده. فهي لا تعيد تشكيل العمل ولا تتصرّف فيه بالتحوير والتّحويل لتضاعف من مقروئيته، وإنّما هي تبرز وتوضّح وتجلّي شيئا كان قد تشكّل وصار جاهزا لأن ينجز في صيغة خطابيّة أو يؤدى بالكلمات، مادامت الكلمات التي يقال بها العمل تنتمي دائما إلى العمل على نحو حميم، شرط ألاّ نعتبرها (الكلمات) مجرّد علامات لا صلة لها بالعمل سوى الإحالة عليه مثلما تحيل على أيّ موضوع آخر. فهي جزء من العمل المتجسّد في العالم، لأنّها مؤوّلاته الدّاخليّة بدونها لا يكون للعمل هويّة أو مقصديّة.

وليست الأقاويل السّرديّة مجرّد تمثيل محدّد تحديدا كاملا من قبل، وإنّما هي الحدثان الذي بواسطته يتحقق العمل، تماما كالمظهر الذي يعرض فيه الشيء هو جزء خاص من كيان ذلك الشيء، أو كالأداء بالنسبة إلى الأثر الموسيقي أو المسرحي، فبالأداء، وبالأداء وحده يمكن أن نلمس جوهر الأثر ونبلغ كنهه، بل بالأداء يعرض كيان الأثر ويبذل للفرجة.

إنّ الأقاويل السّرديّة هي، في نطاق هذا التصوّر التّعبيري، ضرب من الأداء، يؤول فيها معنى العمل ومقصده تأويلا يوافق منطقها الخاصّ. فكما أنّ الأثر الفنّي يبدع بمنطق خاصّ، ويؤدي بمنطق خاص يختلف عن منطق الإبداع، فكذلك السّرد طريقة مخصوصة في أداء العمل والتّعبير عنه وتأويله. وعلى هذا الأساس يمكن أن نعتبر الطريقة التي يؤدى بها العمل المجسّد في العالم أداء سرديّا هي ذاتها التّعريف الذي نقترحه للعمل السّردي بما هو صنف من الأعمال اللّغويّة يعكس على نحو مخصوص

بعض الطرق التي يستخدمها المتكلّمون في إدراك الفعل الإنساني وتأويله والتّعبير عنه.

ونجد في نطاق هذا التّصوّر بعض النظريّات السرديّة التي يمكن أن نعتبرها قائمة على مفهومي التّعبير والتّأويل نقتصر على نظريّة واحدة هي نظريّة الجملة السّرديّة للفيلسوف التّحليلي Danto (77)، وهي نظريّة في تأويل العمل تأويلا سرديّا منطقيّا.

يرى Danto أنّ الجملة السّرديّة تتضمّن طرائقنا في التّفكير والكلام عن العالم حين نستخدم أفعالا في الماضي لوصف أعمال أنجزت فيما مضى من الزّمان أو أحداث انقضى زمان وقوعها (78)، خلافا للجمل التي تستعمل أفعالا في المستقبل لوصف أحداث لم تقع بعد استعمالا يتحقق به خطاب التنبّؤ والتّكهّن. وما يترتّب عن هذا الاختلاف بين أفعال الماضي والمستقبل هو استحالة الكلام عن التاريخ بأفعال في المستقبل، أو الحديث عن النّبوءة باصطلاحات تناسب الماضي (79). فلا وجود لتاريخ للمستقبل وللحاضر، ويرجع ذلك إلى طبيعة الجملة السرديّة المستخدمة إمّا في القصّ أو في الكتابة التّاريخيّة. فمن أبرز خصائصها أنّها تعيد وصف الأحداث الماضية على ضوء أحداث تالية ومن منظورها فقط. ويضع هذا التّعريف العامّ حدودا للمجال الذي يمكن أن تستخدم فيه الجملة السرديّة، فهي صنف خاصّ من الجمل يستخدم للتعبير عن التغيرات الحاصلة بالفعل الإنساني أو لوصف حال الأشياء المتغيّر في العالم بواسطة العمل. كما يبرز هذا التعريف في الوقت نفسه محدوديّتها، فهي بالضرورة قول ناقص قابل دائما وأبدا للمراجعة. ويعني ذلك أنّ كلّ حدث، إذا كان من

---

(77) انظر : Danto. C. Arthur : Analytical Philosophy of History, Cambridge University Press, 1965.

(78) لتحديد الفرق بين العمل action والحدث événement، انظر : (Ricœur, Soi - même comme un autre, p79).

وفيه يبيّن أنّ الحدث هو بكلّ بساطة ما يقع، والعمل هو ما يعمل على الوقوع.

(79) يقدّم Raymond Aron تحليلا طريفا للجملة السرديّة عند Danto في كتابه : (Leçon sur l'histoire; Le livre de poche; 1991, p.p 19 - 21.

الممكن أن يعاد وصفه على ضوء معطيات جديدة كانت مجهولة، هو ضرورة حدث منفتح نظريّا على احتمالات كثيرة لا تحقق الجملة السرديّة سوى إمكان واحد من بين جميع الإمكانات المتوفرة. وينتج عن ذلك أنّ كلّ جملة سرديّة هي تأويل محدود لعمل مّا أو حدث من الأحداث، يمكن أن يتغيّر إذا ما استبدل الأساس الذي منه نظر إلى العمل وبه وصف الحدث.

ولا يتصوّر Danto الماضي ثابتا متجمّدا قد توقف كيانه توقفا سرمديا، بينما المستقبل منفتح انفتاحا لا نهائيا، فمثل هذا التصوّر ينبني على افتراض يقوم على رؤية الأحداث متجمّعة متكدّسة على نحو يصعب فيه جدّا تغيير نظام ورودها. وإن كان Danto يعتبر هذه الفكرة خاطئة تماما، فلأنّه لا يوجد في نظره وصف كامل للحدث، وحتّى إن كان ذلك ذلك ممكنا فإنّه يشترط تسجيل كلّ ما وقع وبالنّظام الذي وقع فيه ما وقع. ولكن من يستطيع ذلك ؟ [80].

إنّ حقيقة الحدث الكاملة لا يمكن أن تعرف على الفور، وإنّما تعرف لاحقا وبعد مدّة طويلة من وقوعه.

وعلى أساس هذه التّحديدات والشّروط، أمكن لـ Danto أن يعرّف الجمل السرديّة بدقة :

«(فهي جمل) تستند إلى حدثين على الأقل، منفصلين في الزّمن، وإن كانت تقتصر على وصف الحدث الأوّل الذي إليه تستند [81]، أو هي بتعريف آخر أدقّ : «(هي جمل) تستند إلى حدثين ح1 و ح2 متميّزين ومنفصلين في الزّمن، ولكنّها تصف الحدث الأوّل منهما الذي تتّخذه مرجعا» [82].

(80) يفترض Danto في هذه الحالة وجود إخباري مثالي Chroniqueur Idéal قد وهب القدرة على التّسجيل الفوري لكلّ ما وقع. وحينئذ ستكون شهادته متضخّمة لأنّها كانت على نحو تجميعي وتكديسي صرف كلّما تراكمت الأحداث على الأحداث.

(81) Analytical Philosophy of History, op.cit, p 143.

(82) المرجع نفسه، ص 152.

ونستخلص من هذا التعريف أنّ الحدثين المذكورين في الجملة السرديّة قد وقع كلاهما في الزّمن الماضي، هذا إن قورنا بزمن تلفّظ الجملة أو قولها، وهو لا محالة الحاضر، بل إنّ الجملة السرديّة تتضمّن، لو أمعنّا فيها النّظر، ثلاثة أزمنة ناسب كلّ واحد منها موقعا من المواقع التّالية :

- موقع الحدث الموصوف [ح1]، وهو أسبق الأحداث الموصوفة في الجملة السرديّة وأوغلها في الزّمن الماضي.
- موقع الحدث الواصف [ح2]، أو الحدث الذي بواسطته وصف الحدث الأوّل [ح1]، وهو حدث وقع بدوره في الزمن الماضي، إلاّ أنّه يرد في الترتيب بعد وقوع الحدث الأوّل.
- موقع التلفّظ، ويحتلّه السّارد، وهو أيضا حدث، ويتعلّق بإنجاز الجملة السرديّة، ويتمّ دائما وأبدا في الزّمن الحاضر.

ولايضاح بنية الجملة السرديّة وبيان تعقّد مستوياتها نقدّم المثال التّالي :

«في سنة 150هـ، ولد مؤلف البيان والتّبيين»، ليس بمقدور أيّ إنسان قول هذه الجملة في ذلك التاريخ المحدّد، أي في سنة 150هـ إلاّ على سبيل التكهّن أو التنبّؤ، كما أنّه يستحيل في ذلك التاريخ بالذات وصف حدث ولادة طفل من منظور حدث آخر لم يقع بعد متمثّل في تأليف الجاحظ كتاب البيان والتبيين. وبعبارة أخرى، نعتبر تأليف البيان والتبيين الحدث الذي بوصفه أعيد وصف الحدث الأوّل، أي ولادة الجاحظ.

ولتعريف Danto الذي حدّ به الجملة السرديّة عدّة استتباعات إبستمولوجيّة نقتصر على ما تعلّق منها بالجانب المنطقي فحسب، وهو الجانب الذي اتّخذ شكل مفارقة سببيّة سبق أن صاغها Barthes في قاعدة Post hoc, ergo propter hoc (ومعناها حرفيّا أنّ ما حدث بعد هذا [س]، إذن فبسبب هذا [س]، وقد نقلها عن السكولاستكيين الذين وضعوها، للتّشهير ببعض المغالطات المنطقية [83].

(83) Barthes, R : Introduction à l'analyse structurale du récit, op.cit, p 16.

وتتجلّى هذه المفارقة المتعلّقة بالسببيّة الحدثية إجمالا في أنّه إذا كان لحدث مّا دلالة على ضوء الأحداث المستقبليّة، فإنّ تخصيص حدث [2] واعتباره سببا لحدث آخر [1] لا يمكن أن يحصل (أي التخصيص) إلاّ بعد وقوع الحدث [2] نفسه، وحينئذ سيبدو لنا أنّ الحدث اللاحق قد حوّل الحدث السّابق إلى سبب، وأنّ الشّرط الكافي للحدث السّابق سينشأ بعد ذلك، أي بعد وقوع الحدث [2] نفسه. ولتوضيح هذا الكلام نقول معتمدين على مثال الجملة السردية السّابق «في سنة 150 هـ، ولد مؤلف البيان والتبيين» : إنّ تخصيص حدث 2 (اللأحق) «تأليف البيان والتبيين» واختياره لوصف حدث1 (السابق) «ولادة الجاحظ»، إنّما هو تحويل الحدث اللاّحق أي «تأليف البيان والتّبيين» الحدث السّابق أي «ولادة الجاحظ» إلى سبب، وحينئذ يمكن أن نعتبر الحدث الثاني الشرط الكافي لوجود الحدث الأول، ومعنى هذا - وهنا تكمن المغالطة المنطقية - أنّ الحدث اللاّحق «تأليف البيان والتبيين» هو شرط كاف لوقوع الحدث السّابق «ولادة الجاحظ» أو بعبارة أخرى، إنّ «تأليف البيان والتّبيين» شرط كاف «لولادة الجاحظ»، وهو ما يعني كذلك أن تأليف الكتاب هو المتسبّب في ولادة الجاحظ (البيولوجيّة لا الرمزيّة). وهذه النتيجة كاذبة غير صادقة لأنّا مولّدة بالقاعدة المغالطيّة السابقة (ما حدث بعد [س]، فبسبب [س] أي استنتاج وجود رابط سببي بين حدثين انطلاقا من وقوعها متتالين الواحد تلو الآخر [**]. وتكمن المغالطة في أنّ الذي حدّد وعيّن بعد وقوعه ليس شيئا يتعلّق بالحدث، وإنّما يتعلّق بالمحمول «كان سببا ل»، فالمغالطة المنطقية لا تتعلّق بأنطولوجيّة الحدث، وإنّما بطريقة وصفه التي تعكس بعض الطرق في التفكير والتعبير التي توقعنا فيها فخاخ السرد التي هي أيضا فخاخ اللّغة.

ولنقض هذه المغالطة ينبغي أن نقول إنّ [ح 2] (وفي مثالنا «تأليف البيان والتبيين») هو الشّرط اللازم حتى يكون [ح 1] (ولادة الجاحظ)،

Lalande, André : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume 2, Quadrige / (**) Preses Universitaire de France, p 797.

بواسطة الوصف الملائم، سببا. وبذلك يمكن أن نقول إنّ المحمول «كان سببا ل» من السمات التي لا تخصّ إلاّ الجمل السرديّة [85].

ويجرّنا هذا التخصيص إلى التّساؤل إن لم يكن العمل السّردي نوعا خاصا من التّفاسير التي تستخدم مفهوم السببيّة Causalité لتأويل العمل المتجسّد في العالم بواسطة الجملة السرديّة ؟ وهذا التساؤل يمكن أن نصوغه بطريقة أخرى، كأن نقول : أليس العمل السردي مجرّد توظيف مخصوص لمفهوم السببيّة يهدف إلى تأويل العمل تأويلا سببيّا يختلف عن التّفسير الغائي Téléologique أو التأويل بالمقصد Intention أو بالدافع Motif الذي يمكن أن يجريه العون Agent، أو الشخصيّة القصصيّة، أو الفاعل الإجتماعي Actant Social على أعماله ؟ يفترض هذا التساؤل التّمييز بين كونين مختلفين من الخطاب : كون الخطاب Univers du discours الذي يدور فيه الحديث عن العمل، وكون الخطاب الذي يكون مدار الحديث فيه عن الحدث. فداخل كون الخطاب الأوّل يطّرد استعمال مفهوم الدّافع والمقصد والوسيلة والغاية Moyen - Fin وعلّة الفعل Raison d'agir... [86].

أمّا داخل كون الخطاب الثاني فيتواتر مثلا استخدام مفهوم الحدث مقترنا خاصة بمفهوم السّبب بالمعنى الذي ضبطه Hume أي السّابق L'antécédent الذي يمكن ضبطه بمعزل عن نتيجته Effet إلاّ أنّه مرتبط بها ارتباطا منطقيا وعلى نحو عرضي [87].

---

(85) Temps et récit 1, p 207

(86) هذه الشبكة من المفاهيم تؤلّف ما يسمّى بدلالة العمل الطبيعية. وهي مستخدمة باطّراد في نظرية العمل باعتبارها قطاعا خاصا من الفلسفة التحليلية يعنى بدراسة الكلام العادي Langage ordinaire الذي به توصف الاعمال بغية الوقوف على خصائص لغة العمل ودلالية هذه اللغة. انظر خاصّة كتاب :
وانظر بصفة خاصّة ما كتبه في الجزء الأوّل من الكتاب : Ricœur, P : Le discours de l'action. p p 3 - 137
La sémantique de l'action. Recueil préparé sous la direction de Dorian Tiffeneau, Eds du CNRS, Paris 1977.

(87) Hume. (David : L'entendement. Traité de la nature humaine. Livre 1 et Appendice. Flammarion Paris 1995. انظر خاصة الجزء الثالث من الكتاب بعنوان : De la connaissance et de la probabilité. p.p 127-257)

ولعلّ الذي يفرض هذا التميز هو الاختلاف البيّن بين الملفوظ الذي يصف الحدث والملفوظ الذي يصف العمل. فشتّان بين أن نقول مثلا «رفعت يدي لأحيّي جاري» وبين أن نقول «اليد ارتفعت». فالقول الأوّل يصف عملا من وجهة نظر العون الذي نهض به. والقول الثاني يصف حركة قد رآها مشاهد، هي حدث ارتفاع اليد. كما يوجد بين القولين فرق ألطف من الفرق السابق ففي القول الأول لم يقم العون برفع اليد فحسب، وإنّما حيّى جاره. فهو يرى أنّه قد أحدث [أ] (التحيّة) بقيامه أو بفعله [ب] (رفع اليد)، أو هو بعبارة أخرى، قد فسّر قيامه بفعل [ب] ل (القصد - النيّة - الدافع) فعل أو إحداث [أ]. أمّا في القول الثاني فإنّ ما عاينه المشاهد هو الحدث فقط، أي ما جرى، أو ما وقع، أو ما حدث (أي ارتفاع اليد) دون أن يلحظ (أي المشاهد) بالضرورة القصد الحقيقي من ارتفاع اليد. فكما يمكن أن يكون حدث رفع اليد دالاّ على التحيّة، فكذلك يمكن أن يؤوّل على أنّها إيذان بإطلاق النّار على الشخص الذي وجّهت إليه التحيّة، أو أنّه أمر بالوقوف وغير ذلك من المؤولات التي تتناسب مع حدث ارتفاع اليد. والمهمّ من هذا التّمييز أنّ كون الخطاب الذي يتنزّل فيه العمل الإنساني والمقصد والدّافع والعلّة... يختلف عن كون الخطاب الذي يمكن أن تنزّل فيه الحدث والسّبب.

ويطرح هذا الاختلاف عدّة مسائل إبستمولوجيّة كبيرة نذكر منها على سبيل المثال مسألة الفوارق القائمة بين الوصف الذي تجريه نظريّة العمل التحليليّة على الملفوظات التي بواسطتها يعرض العمل أو الفعل الإنساني بصفة عامّة، وبين الوصف الذي يجريه العمل السّردي على الأحداث (النّاجمة عن العمل الإنساني) بواسطة الجمل السّرديّة. وهذه المسألة مرتبطة في نظرنا بمسألة أخرى تتعلّق بالفروق النّوعيّة التي تعرف بها كيف يصف العون عمله وصفا يختلف عن الوصف السّردي الذي يجريه السّارد على الحدث.

إنّ ما يمنعنا، في هذا السّياق على الأقلّ، عن القيام بهذه الخطوة الحاسمة في التّحليل، هو أنّنا سننتقل إذا ما تعرّضنا لهذه المسائل التي

ذكرنا إلى محور آخر من محاور البحث السردي الكبرى، ونعني بذلك محور الشخصيّة القصصيّة وما ضارعها من المفاهيم كالعون والممثّل والفاعل والعامل والشخص والذات والهويّة الشخصيّة والهويّة السرديّة... وهي مفاهيم متشابهة لكن بينها فروق دقيقة كتلك الفروق التي تمنع عنها التّداخل بمفاهيم قريبة منها كالرّاوي والسّارد والمشاهد وشاهد العيان والمبئّر [68].

وليست هذه المفاهيم سرديّة فحسب كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، وإنّما هي أيضا مفاهيم مرتبطة بإشكاليات فلسفيّة وسيميوطيقية وعرفانيّة كالعيان Observation والإدراك Perception والمعرفة Connaissance والعرفان Congnition وتشكيل الفضاء Spatialisation ومعضلات الزّمان Apories du temps والوعي بالذات. وهذه الاشكالات، وإن كان لها صلات بالفعل الإنساني، تقتضي منّا أن نعالجها على حدة في محور الشخصيّة. وهو كما نرى سردي آخر غير محور العمل، إذ في نطاقه يمكن أن نطرح مسائل من صنف آخر تتعلّق بالعمل السردي منها على سبيل المثال الكيفيّة التي يتمّ بها تسريد الشخصيّة، أو بعبارة أخرى كيف يتحوّل الشخص الواقعي التّاريخي (أو العون أو الفاعل الاجتماعي) إلى شخصيّة قصصيّة ؟ وكيف يقلب العمل السردي معاين الأحداث أو ناقلها إلى سارد ؟

إنّ ما عرضناه إلى حدّ الآن من نظريّات إنّما هو مجرّد أساليب مختلفة في تصوّر العمل السّردي وطرائق مختلفة في تسريد العمل.

---

(68) للوقوف على الفروق القائمة بين هذه المفاهيم السردية والسميائية واستتباعاتها العرفانية نحيل على عمل :

Fontanille (J) : Les espaces subjectifs. introduction à la sémiotique de l'observateur. Hechette. 1989.

وقد راعينا، عندما عرضنا اسلوب كلّ نظريّة، الإبانة عن مسلّماتها وفرضيّاتها ومبادئها التي جعلتها إمّا نظريّة تفسيريّة أو تأويليّة في تسريد العمل بواسطة العمل السّردي. غير أنّ تحرّكنا في هذا النطاق النّظري المحض والضيّق في الآن نفسه يتطلّب منّا إذا رغبنا في توسيعه أن نبيّن من ناحية كيف يصف العون عمله؟ وأن نبرز من ناحية أخرى كيف يصف السّارد الحدث (أو عمل العون) وصفا سرديّا ؟ وهاتان الطّريقتان في الوصف إنّما هما في رأينا تربطان العمل بمحور الشخصيّة ربطا وثيقا و تجعلان العمل السردي يواجه استتباعات جديدة لا علاقة لها، هذه المرّة، بالمنطق بقدر ما لها علاقة بالأخلاق La morale والإيطيقا Ethique.

عادل خضر
قسم العربية
كلية الآداب منّوبة

مدى دلالة عين الفعل المجرّد
على المعنى

بقلم : زكية السائح دحماني
كلية الآداب منوبة

صيغ الثلاثي المجرّد بسيطة في شكلها وتفرّعها قليلة في عددها مقارنة بصيغ المزيد. ولكن رغم بساطتها وقلّتها فإنّه يصعب الحكم على حركة عين الماضي والمضارع للأفعال الثلاثيّة المجرّدة خلافا لما عليه الثلاثي المزيد من قياس وضبط. وتعتبر هذه الصّعوبة عائقا أمام استعمال الحركة اللاّزمة استعمالا صحيحا دقيقا متّفقا عليه من المجموعة اللّغوية الواحدة وقد تتواتر أحيانا حركتان أو ثلاث على نفس الفعل ماضيا أو مضارعا فهل للمعنى دور أساسيّ في هذا التّغيير ؟

يخضع جدول أوزان الثلاثي المجرّد لقانون الاختلاف أو الائتلاف بين حركة العين ماضيا ومضارعا. فقد بنى النّحاة نظام حركة العين استنادا إلى مبدإ مغايرة الماضي للمضارع [1] وتيسّر لهم عموما تنظيم جدول فعَل وفعِل في المضارع وعدّوا التّواتر في فعَل يفعَل مرحلة متأخّرة تاريخيّا تعُودُ فيها يفعَل كفرع إلى يفعِل أو يفعُلُ [2]. ودرسوا بنية الفعل الثلاثي المجرّد باعتماد عديد المداخل هي :

(1) المنصف شرح كتاب التصريف ص 197.

(2) الاسترابادي ، شرح الشافية 117/1.

- مدخل البنية الصّرفيّة الّتي يتمّ فيه معالجة وزن الفعل واشتقاقه وحركة عينه.

- مدخل البنية التركيبيّة يهتمّ بدراسة العلاّت المتعلّقة بالفعل والمتمثّلة في مقولتيْ التعدية واللّزوم.

- مدخل البنية الصوتية وموضوعه بيان نوع حركة العين وموضعها من جهاز النطق ونوع حروف الجذر الصحيحة أو المعتلّة.

- مدخل البنية الدّلاليّة : ويتّصل بدراسة الحقول الدّلالية المعجميّة وبما يحمله الجذر من معنى مطلق مجرّد تدلّ عليه مجموعة السّمات الّتي تحدّد خاصّية الحدث وترتّبه حسب جداول دلاليّة ، الحدث التّام أو الجزئي (الوصفي) فحركة العين تكون متّصلة أوّلا بمعنى الجذر وثانيا بمعنى الصّيغة.

ولكن كثيرا ما تتداخل هذه المستويات اللّغويّة لتتعامل فيما بينها وتتكامل قصد تعليل حركة العين ماضيا ومضارعا من ذلك :

- تعليل الحركة تعليلا صوتيّا دلاليّا يقول الاسترابادي في باب فعَل .اعلم أنّ باب فعَل لخفّته لم يختصّ بمعنى من المعاني بل استعمل في جميعها لأنّ اللّفظ إذا خفّ كثر استعماله واتّسع التّصرف فيه. [3].

- تعليل تركيبيّ دلاليّ. فَعُلَ الدّالة على الغرائز. تكون لازمة .لأنّ الغريزة لازمة لصاحبها ولا تتعدّى إلى غيره. [4].

- تعليل صيغيّ دلاليّ : يقول الاسترابادي في باب فعِل .والغالب في وصفه أن يكون للأعراض من الوجع وما يجري مجراه .. ومن الهيج .. ويكثر في هذا الباب الألوان والحلّى .. ولا يجيء من هذه الألوان فعَل ولا فعُل. [5].

---

(3) شرح الشافية 70/1.

(4) شرح الشافية 74/1.

(5) شرح الشافية 74/1.

لكن نتبيّن من خلال قراءة التّراث النحويّ أنّ المدخل الّذي حظي بالدّرس أكثر من غيره والّذي أعتمد لتعليل حركة عين الثلاثي المجرّد هو المدخل الدّلالي فهو يتّخذ معنى الجذر منطلقا ليسند للعين الحركة الّتي تحمل معناها ففعُل دالّة على الغرائز أي الأوصاف المخلوقة أو ما جرى مجراها من صفات ومكث، (6). وفعَل الّتي عدوّها غير مختصّة بمعنى لخفّتها، قد خصّوها بمعان دون أخرى عندما استثنوا منها الحقول الدّلاليّة للهيج والوهج والألوان والطّبائع والغرائز وكلّها أوصاف مخلوقة أو مكتسبة.

وقد يشترك الوزنان في الحقل الدّلاليّ الواحد لكنّ النّحاة ميّزوا بين هذا الاشتراك العامّ بالتّخصيص والتدقيق. فالوزنان يدلاّن على الألوان إلاّ أنّ فعَل بابها الألوان القارّة، وفعِل بابها الألوان المكتسبة المتحوّلة ذكر صاحب شرح الشافية بعضها (7) وبيّن أنّ ما هو مشترك فلأنّه أقرب إلى الهيئات منه إلى الصّفات كعَسَر وأمّا ما يرد على فعِل دون فعُل فهو متعدّ أو دالّ على ألوان ترد عادة مزيدة على وزنيْ افعلّ وافعالّ (8) هذه الألوان مثل سودِ وزرق إن استعملت نظريّا فلا يجيء منها لون على فعَل أو فعُل (9).

تعدّ عين الماضي مقارنة بعين المضارع أكثر خضوعا الى القياس، وأقلّ اضطرابا وتذبذبا. ولهذا أسباب عدّدها النّحاة مثل الشّذوذ واختلاف الاستعمال بين القبائل واختلاط اللّهجات. كما أنّ لهذا الاضطراب مساويه في تعليم اللّغة للنّشئ ولغير النّاطقين بالعربيّة إذ أنّ حركة العين من الماضي الى المضارع ليست نظاميّة كما كان من المفروض أن تكون. فلا يمكن لكامل النّظام أن يُبنى على الشّذوذ دون القواعد وعلى السماع دون

---

(6) شرح الشافية 74/1.

(7) شرح الشافية 73/1. وانظر أيضا رأي الأزهر الزناد في المعجم في اللّغة العربيّة تولّده وعلاقته بالتركيب ج 717/1. دكتورا دولة مرقونة كلية الآداب بمنوبة تونس.

(8) شرح الشافية 73/1.

(9) شرح الشافية 73/1.

القياس. إضافة إلى أنّ ظاهرة حركة العين يمكن ضبطها والسيطرة عليها لأنّ النظام الحركيّ العربيّ بسيط جدّا متمثّل في ثلاثة أجراس هي الفتحة والكسرة والضمّة. وقد قام النّحاة العرب القدامى بعمل كبير في هذا المجال. حيث نظّموا جلّ الموازنات بين الماضي والمضارع وبقي قليلها في حاجة إلى إعادة النّظر والضبط والتّرتيب.

لكنّ محاولاتهم كثيرا ما كانت تصطدم بالاستعمال المخالف للنّظام ممّا أدّى أحيانا إلى وجود أزواج ومثلّثات للجذر الواحد من باب بَهِتَ وبهُتَ [10] أو نَفَرَ ينفِرُ وينفُر [11]. وقد ردّ النحاة هذا الاختلاف إلى أسباب عديدة منها اختلاف مصادر جمع هذه الأفعال من لهجات متباينة حيث يُسند خطأ استعمال قبيلة إلى أخرى أو يكون سبب ذلك تفضيل قبيلة لحركة على حركة أخرى. وقد يكون الخلط من جامعيّ اللّغة أنفسهم. كل هذه المعطيات مجتمعة نتج عنها تشويش في القياس وتبريرات لا علاقة لها بنظام اللّغة.

أجمع النحاة أنّ الأصل الثلاثي أخفّ الأصول تركيبا وأكثرها توازنا واستعمالا لاحتوائه على حرف يُبدأ به وحرف يحشى به وحرف يوقف عليه [12] فهو أعدلها تركيبا. ولكن رغم اتّفاقهم على تمكّنه لقلّة حروفه ولاعتداله فقد ظلّت حركة عينه في المضارع يغلب عليها عدم الضبط والتذبذب فأحيانا يقع الخلط في حركة عين الماضي وأحيانا أخرى تتأرجح عين مضارع الفعل الواحد بين الضمّ والكسر ويعود هذا الخلط إلى سبب أساسيّ جعل النحاة يحاولون ضبط جدول معاني الثلاثي المجرّد على غرار الثلاثي المزيد. ولكنّهم لم يوفقوا لكثرة هذه المعاني وتنوّعها، فلم يتمكّنوا من حصرها وإنّما وضعوا لها أحكاما عامّة فكان أن طغى الشّاذ على المستعمل والعام على الخاصّ من تداخل اللّغات.

---

(10) كتاب الأفعال لابن القوطيّة ص 218 ،بَهِت لغة القرآن الفصيحة، بهت وبَهِت جائزان أي دَهِشَ ،بهتَه الشيءَ : أفزعه.

(11) لسان العرب.

(12) ابن جنّي الخصائص 1/55.

وكانت نتيجة عدم الاستقصاء والضبط أن حلّت الأحكام المطلقة الّتي لا حدود لها محلّ القاعدة والنّظام من نحو «إنّ فعَل مفتوح العين يقع على معان كثيرة» [13].

1 - المدخل الصّوتي : شكل أم معنى ؟

تتعدّد السبل والمداخل لدراسة حركة العين وتتنوّع المناهج والقرائن والمقاربات لتعليلها. ممّا جعل النحاة القدامى والمتأخّرين والمعاصرين [14] ينحازون لمسلك دون آخر أو يوظّفون كلّ المسالك علّهم يظفرون بما به يتمّ ضبط نظام حركة عين الفعل الثلاثي المجرّد. ولعلّ القرينة الأساسيّة - إلى جانب الدّلالة - الّتي اعتمدت لدراسة عين الفعل في الجدولين الماضي والمضارع هي القرينة الصوتيّة. فقد ركّزت الدّراسات خاصّة على ظاهرة اختلاف حركة عين الفعل من الانقضاء إلى عدم الانقضاء. وهي ظاهرة تسلم منها فعَل يفعَل وفعُل يفعُل. لأنّ الأولى ليست أصلا. شرط جذرها احتواء حرف حلقيّ في مستوى العين أو اللاّم، ولأنّ الثّانية من صنف الصّفات القارّة لا الأحداث المتحوّلة.

قد عبّر ابن جنّي عن هذه المغايرة بقوله «إنّما دخلت يفعُل في باب فعَل يفعِل حيث كانت كل واحدة من الضمّة والكسرة مخالفة للفتحة» [15] وهو تعليل تدعمه الدّراسات الصّوتية المعاصرة [16] لما يجمع بين الضمّة والكسرة من ارتفاع بسبب الحركة العموديّة الّتي يكون عليها اللّسان عند إنجازهما فينتج عن ذلك تضييق الممرّ الهوائيّ مع الضمّة

---

(13) ابن يعيش شرح المفصّل ج 156/7.

(14) انظر الأعمال المرقونة التالية (مرتّبة تاريخيّا)

- الصادق المبساوي : دراسة إحصائية لصيغ الفعل المزيد. شهادة الكفاءة في البحث

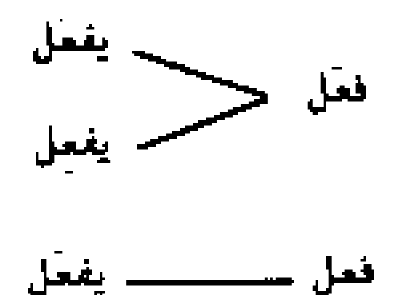
هشام الرّيفي : حركة عين الفعل الثلاثي. دراسة إحصائية. شهادة الكفاءة في البحث.

- الأزهر الزّنّاد : المعجم في اللّغة العربيّة تولّده وعلاقته بالتركيب. دكتورا دولة.

(15) الخصائص 379/1.

(16) يقول الطيّب البكوش في التّصريف العربي ص 93 : «لعلّ مردّ تفوّق الضمّ على الكسر أنّ للضمّة مخرجين فهي خلفيّة ولكنّها أيضا أماميّة من جهة استدارة الشّفتين عند النطق بها فتكون بذلك مناسبة لجلّ الحروف».

والكسرة. وللمراوحة بين انخفاض الفتحة وارتفاع الضمّة والكسرة عمدت اللغة إلى نظام مغايرة حركة العين في صيغتيْ الماضي والمضارع فكانت المعادلة التالية.



فعِل ——— يفعَل

وهي معادلة اعتبرها ابن عصفور مقيسة خاصّة إذا كانت العين مضمومة أو مكسورة في الماضي «يجيء مضارع فعُل أبدا على يفعُل بضمّ العين كالماضي نحو ظرف يظرُف وشرُف يشرُف ومضارع فعِل يفعَل بفتح العين نحو شرب يشرَب وحذِر يحذَر» [17].

هذه المعادلة بالمغايرة تختلّ إذا تعلّق الأمر بمضارع فعَل فحركة يفعَل ويفعِل من فَعَل لا تدخل فيما يسمّيه بعض الدّارسين بدعائم الأبواب بسبب اختلاف حركات عين المضارع عن الماضي ولكثرة استعمالها كأفعال دالّة على أحداث تامة. بينما تلازم فعُل يفعُل نفس الحركة لأنّه قليل التصرّف وأقرب إلى الأسماء من الأفعال [18] فهو يدلّ على الصّفات القارّة كالطبائع والنّعوت بينما تدلّ فعِل على الصّفات غير القارّة.

يتّضح توظيف القرينة الصوتيّة في تواتر الفتح على عين الفعل من الماضي إلى المضارع في فعَل يفعَل بسبب حرف الحلق. ففتحة العين وانبساطها تخفّفان من صعوبة إنجاز الحروف الحلقيّة السّتة (ء ه ع ح خ غ) وقد ذكر ابن يعيش استنادا إلى ما جاء في شرح الشافية للاسترابادي[19] أنّ فتحة فعَل في المضارع ليست أصلا في الجدول التّصريفيّ بل هي

(17) الممتع في التّصريف 173/1.
(18) الطيّب البكوش ، التّصريف العربي ص 86.
(19) شرح الشافية 117/1.

فرع أوتي بها ،لضرب من التخفيف لتجانس الأصوات، [20] وشذّت عن هذه القاعدة الصوتيّة الثّابتة بعض الأفعال مثل رَجع يرْجِع وبلَغ يبلُغ ـ الّتي قد تكون سمعت عن بعض القبائل بالمغايرة لا بالتّواتر. ولسبب دلاليّ خرجت عن القاعدة بعض الأفعال الدّالة على الاتصاف بصفة فلم تفتح عينها وإن كانت حرفا حلقيا. كما في ملُوَ يملُوَ وقبُحَ يقْبُحَ وملُحَ يملُحُ علاوة على أنّ القاعدة تخصّ فعَل لا فعُل.

وظلّ الاختلاف قائما بين النّحاة في تعليل حركة عين مضارع فعَل تعليلا صوتيّا. فذهب ابن جنّي إلى تفضيل الكسرة في المضارع على الضمّة عملا بظاهرة التّناوب الحركي وعدّ يفعُل فرعا عن فعَل لا أصلا فبابٌ ،فعَل هو يفْعِلُ ويفعُل داخل عليه، [21] وما وجود يفعُل إلاّ تثبيتا لمبدإ المغايرة والاختلاف ،فكما فتح المضارع بكسر الماضي فكذلك أيضا ينبغي أن يكسر المضارع لفتح الماضي وإنّما دخلت يفعُل في باب فعَل على يفعِل من حيث كانت كلّ واحدة من الضمّة والكسرة مخالفة للفتحة ولمّا آثروا خلاف حركة عين المضارع لحركة عين الماضي وجدوا الضمّة مخالفة للفتحة خلاف الكسرة لها عدلوا في بعض ذلك إليها فقالوا قتَل يقتُل ودخَل يدخُل وخرج يخرُج، [22].

رغم ما للحركة من دلالة على المعنى ومن دور وظيفيّ تمييزيّ إذ هي جزء لا يتجزّأ منه وهي الطرف الثّاني المكوّن للوحدة المعنويّة الدّنيا، باختلافها تختلف الصّيغ وباختلاف الصّيغ أو المباني تختلف المعاني، فإنّها ،لا تؤخذ على أنّها وحدة صوتيّة متميّزة عن الحرف، [23]. ولا مساوية له، بل إنّها لا توجد إلاّ عند وجود الحرف، [24]. فهي لا تتّخذ في الكتابة شكلا خطّيا إلى جانب الحرف وإنّما تكتب فوقه أو تحته وذلك رغم

(20) شرح المفصّل 153/7.

(21) المنصف ص 186.

(22) الخصائص 379/1.

(23) عبد الفتاح ابراهيم ، التنظيم الزّمني في العربيّة سماعيّا ـ دكتورا دولة مرقونة ص 98.

(24) سرّ صناعة الإعراب 32/1.

ما لها من دور في تحقيق الحرف وإثبات وجوده سمعيّا ،فإذا أردت إجراء الحروف فأنت ترفع صوتك إن شئت بحروف اللّين والمدّ. [25]
فنظام العربيّة يقام أساسا على الحروف (الحروف الأصول، حروف المدّ، حروف اللّين حروف الزّيادة، حروف الجرّ، الحروف المحوّرة للفعل ...) ولكنّه يقام أيضا على الحركات نظرا لدورها التّمييزيّ (أهمّية حركة عين الفعل في التّصريف العربي، حركات الإعراب وتحديدها لعلاقة العامل بالمعمول وتوضيحها للمحلاّت الإعرابيّة، الأجراس ومقابلتها فيما بينها أو مقابلتها بمداها).

وقد اعتمد سلّم الوضوح السّمع في اختيار الحركة إذا استوجب الأمر اللّجوء إلى إحدى الحركتين دون الأخرى أو إلى الاثنتين معا فيما ماضيه فعَل ،يرى الفرّاء أنّه إذا أشكل أمر يفعل ويفعل فليبث على فعِل (بالكسر) فإنّه الباب عندهم ويرى أبو الحسن أنّ يفعِل (بالكسر) أغلب من يفعُل (بالضمّ) ويمكن رجع هذا إلى ما ذهب إليه الفرّاء ولكن يرى أبو علي أن الكسر أفصح لا أغلب لما فيه من الخفة كخفق الفؤاد يخفِق ويخفُق. [26]

2 - المدخل التركيبي ربط العلّ بالحركة

درس النحاة حركة عين الفعل وعلاقتها بالتركيب ففصلوا بين حركة الفعل المتعدّي وحركة اللاّزم وربطوا نسقيّا بين نوع الحركة ووظيفة الفعل وبين معناه ودلالته فذهب بعضهم إلى أنّ فعَل المختصّ بباب المغالبة لا يكون إلاّ متعدّيا [27] وأنّ فعل ،لزومه أكثر من تعدّيه ولذلك غلب وضعه

---

(25) سيبويه، الكتاب 34/4.

(26) عن مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة عدد 2 لسنة 1936 ص، 225/226 ولكن هذا الراي لا يتّفق مع الأرقام إذ بيّنت إحصائيات مصطفى الشويمي أنّ فعَل كانت نسبة تواتر مضارعها في النّص القرآني كالآتي : يفعَل 87 / يفعِل 190 / يفعُل 214 : مجلّة GLECS 1954/1957.

(27) شرح الشافية 71/1.

للنّعوت اللاّزمة والأعراض والألوان وكبر الأعضاء»[28] فهو وزن خاصّ بالحقل الدّلاليّ للاعراض من وجع وهيج (الجوع والعطش وضدّيهما) وألوان وحلى. ولزومه الفاعل يفسّر عدم تعلّقه بغير من قام به فلا يتجاوزه. أمّا فعُل فلا يكون إلاّ لازما لأنّه «لا يرد إلاّ لمعنى مطبوع عليه من هو قائم به نحو كرم يكرُم و بالمطبوع نحو فقه وخطُبَ أو شبهه نحو جنُبَ بنجس ولذلك كان لازما لخصوص معناه بالفاعل»[29] - فهو لازم لأنّ الغرائز تلزم صاحبها فلا تتعدّاه إلى غيره في شيء. وشذّ فعُل متعدّيا فإنّ ضُمّن معنى التّعدّي كُسر كقولك سفِه زيد رأيه. فعدم تعدّيه يؤكّد أنّه «فعل الفاعـــل في نفسه»[30] كما يقول المبرّد. فمقتضى القياس أنّ «الأصل في مضـارع المتعدّي الكســر ... والأصل في مضارع غير المتعدّي الضمّ»[31].

لكنّ الدّراسة التركيبيّة القائمة في هذا السّياق على مقولتيْ التعدية واللّزوم لم تتمكّن من رسم حدود فاصلة بين يفعُل ويفعِل من فعَل فكلاهما أصل، وكلاهما يرد لازما ومتعدّيا بشهادة سيبويه إذ يقول «اعلم أنّه يكون كلّ ما تعدّاك إلى غيرك على ثلاثة أبنية على فعَل يفعِل وفعَل يفعُل وفعِل يفعَل وذلك [نحو] ضرب يضرب وقتل يقتل ولقِمَ يلْقَم. وهذه الأضرب تكون فيما لا يتعدّاك وذلك نحو جلس يجلس وقعد يعقُد وركَن يركَن»[32].

نلاحظ أن استخدام مقولتيْ التعدية واللّزوم قصد تعيين دلالة حركة العين وتوضيحها أدّى إلى نتيجة ضعيفة ولم يُساعد على ضبط مقاييس موحّدة لهذه الحركات كأن تكون الضمّة خاصّة بالمتعدّي والكسرة بابها اللاّزم يمكن به إقرار نظام صيغيّ قارّ.

---

(28) حاشية الصبّان 180/4.
(29) حاشية الصبان 180/4.
(30) المبرّد الكامل 750/2.
(31) شرح المفصّل 152/7.
(32) سيبويه الكتاب 38/4.

الدّراسة التركيبيّة هامّة إذ ساعدت على توضيح المستوى الدّلالي (الأفعال الدّالة على معان باطنيّة لازمة والأفعال الدّالة على معان حسيّة حدثيّة متعدّية) [33] ولكنّها تظلّ قاصرة عن الوصول إلى الحلّ دون الاستعانة بالمستويات اللّغوية الأخرى.

3 - المدخل الدّلاليّ : ما بين دلالة الجذر ودلالة المعنى.

إذا تمّ الاتّفاق على أنّ مضارع فعَل مكسور أو مضموم، فإنّه لم يتمّ الاتّفاق على المعيار الدّقيق الّذي تختار فيه هذه الحركة أو تلك. فهل أنّ المعيار خياريّ كما ذهب إلى ذلك عديد النّحاة [34] فأجازوا في مستقبل فعَل الوجهين أم أنّ قياس الصّيغة وحركة عينها يحدّدهما المعنى الذي يُقصد منهما لأنّ تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة إنّما هو لضروب من المعاني.

كان لا بدّ من النّظر إلى الصّيغة من الجانب الفنّي الدّلالي لا الجانب الميكانيكي الصّناعي الّذي ينحصر في استبدال حركة بأخرى على حين تبقى الدّلالة في الصّيغة راكدة هامدة. [35]. وهذا الرأي قد تفطّن إليه النحاة القدامى فنحوا في تفسير حركة العين منحى دلاليّا إلى جانب الدّراسة الصوتيّة فالوزن يتخذ شكله وحركته ومعناه الصّيغيّ من معنى الجذر والجذر يكسب الوزن معناه المطلق ويتحقّق به فينتقل من مرحلة الحروف الأصول أو المادّة المعجميّة المجرّدة إلى مرحلة الوجود والتحقيق والمعجمة.

إنّ دلالة الأوزان هي عادة من دلالة الجذور. وما حركة العين إلاّ تحقيقا للمعنى الّذي يعبّر عنه الجذر فتصبح الحركات الثّلاث لعين المجرّد في الماضي منهجا عمليّا وقياسا نظريّا متواضعا عليه تسيّره معاني الجذور وتضيف الأوزان لكل صيغة معيّناتها الخاصّة بها. فما كان من

---

(33) أنظر الزّناد ، المعجم في اللّغة العربيّة 715/1.

(34) انظر شرح المفصل 152/7 - ابن جنّي الخصائص 207/1 ، السّيوطي ، 39/2 - 207 شرح الشافية 117/1.

(35) عن مجلّة مجمع اللّغة العربية القاهرة ص 176 عدد 29 سنة 1972.

الجذور دالاّ على الحدث عموما، وهو أكبر عدد من الأفعال وأكثرها استعمالا تصرّفا تحرّكت عينه بالفتحة لأنّها الأخفّ صوتيّا. فلا نفتاحها وارتفاع درجة جهرها. اختيرت لعين الأفعال الحدثيّة ذات المعاني اللاّمحدودة. فالمعنى الأساسي يحمله الجذر ويضاف إليه معنى الوزن الّذي تُترجم عنه حركة العين .فالمعاني في الألفاظ ليست أوزانا خاصّة للدلالة عليها. [36].

عند تحقّق الجذور تكون الأفعال المكوّنة لحقول دلاليّة معبّرة عن الأوجاع والألوان والهيئات المتغيّرة والأحداث المنجزة إنجازا جزئيّا لا تتطلّب تواصلا زمنيّا مكسورة العين. أمّا الجذور الّتي تفيد الصّفات دون الأحداث والصّفات القارّة لا المتغيّرة فمتى تحقّقت تكون عينها مضمونة والضمّة أثقل الحركات لتخلّفها إلى الوراء. فالدّلالة المعجميّة، وما يحمله الجذر من شحنة معنويّة، محقّقة للدّلالة الصّيغيّة ومتحقّقة بها. بينهما تقاطع وتلاحم وتواطؤ. فلا بدّ أن نميّز بين معاني الألفاظ ومعاني الأوزان لأنّ في معنى الوزن زيادة لم تكن موجودة في معنى اللّفظ يقول شلاش، حين نقول ضنأت الماشية أي كثر ضنؤها فإنّ وزن فعَل قدّم لنا معنى الكثرة وهذا المعنى لم يكن موجودا في اللّفظة نفسها وإذا قلنا جزّ النّخل أي حان أن يُجزّ فإنّ وزن فعَل قدّم لنا معنى الحينونة والتّوقيت وهذا المعنى لم يكن موجودا في اللّفظة نفسها وإنّما جاء من وزن فعَل، [37] وذكر شلاش مجموعة كبيرة من الأفعال على وزن فعَل بمعان مختلفة ومن مصادر متنوّعة كلسان العرب. وهي أفعال مشتقّة من أسماء الأعيان كان الفاعل فيها مُحدثا وعاملا وقائما مقام الإسم الّذي منه أخذ كساط أي ضرب بالسّوط وسهَم وحَصَبَ وغيرها كثير ...

نفهم ممّا تقدّم أنّ حركة العين في الماضي لا تطرح إشكالا كبيرا فمجالاتها الدّلاليّة محدّدة ؛ دلّت فعَل على الأعمال والأنشطة الحياتيّة وفعِل

(36) شلاش أوزان الفعل ومعانيها ص 41.

(37) شلاش أوزان الفعل ومعانيها ص 41.

على حالة الأشياء والكائنات وصفاتها المتغيّرة وفعُل على الصّفات المتمكّنة أو المكتسبة وهي أقلّهما نسبة واستعمالا.

لقد ربطت بعض الدّراسات الحديثة دلالة حركة عين الماضي من المجرّد بدور الحدث أو القائم بالحدث [38] أو المنفّذ حسب مصطلح غاليم [39] فقسّمت الافعال الثّلاثيّة المجرّدة من حيث وظيفتها في الكلام إلى اختياريّة أو إجباريّة وصنّف الفاعل من حيث وظيفته الدّلاليّة وعلاقته بالحدث إلى محدث أو متحمّل. ففعَل يدلّ على قيام الحدث بالحدث قيام تامّا، مُحدثها هو الفاعل الحقيقيّ وهي أكثر الصّيغ استعمالا وأوسعها حقولا دلاليّة [40] يساهم الفاعل في إحداثها مساهمة مباشرة دون واسطة فاعل مخفيّ وتتّسم بعديد السّمات أي المعينمات الايجابيّة أو السلبيّة [+ حدث]، [+ عمل]، [+ حركة]، [+ حسّي] ... «ففعَل يقع على ما كان عملا مرئيّا. والمراد بالمرئيّ ما كان متعدّيا فيه علاج من الّذي يوقعه بالّذي يوقع به فيشاهد ويُرى وذلك في ضرب وقتل ... وقالوا في غير المرئيّ شكر ومدح» [41].

وفعِل يدلّ على قيام الحدث بالحدث قياما جزئيا يتأرجح فاعله بين الإيراد والتردّد، بين الحدث (شرب)وإن كان حدثا غير ممتدّ زمنيّا، وبين التّحمّل (مرض) بين الهيئات خاصّة والصّفات. فهو من أكثر الصّيغ توليدا للحقل الدّلالي للمرض والوجع والعيوب [42] وتُعتمد الصّيغة حاليّا في وضع معجم طبّي للأمراض [43].

---

(38) اندري رومون ، Sur la constitution des unités de la langue arabe

(39) محمد غاليم : التوليد الدّلالي ص 119.

(40) شلاش ، أوزان الفعل ومعانيها – ص 43.

(41) شرح المفصّل 157/7.

(42) يقول ابن يعيش في شرح المفصّل 187/1 «وفعل يكثر فيه الاعراض والعلل والأحزان وأضدادها» وانظر سيبويه الكتاب باب «هذا ما جاء على مثال وجع» 17/4.

(43) انظر مقال مصطفى الشهابي بمجلّة مجمع اللّغة العربية بالقاهرة عدد 6 سنة 1975 ص 110 - 118 بعنوان : قياسية فعل للمرض. يبدو من خلاله أنّ المعنى الغالب على هذا الوزن هو الحالات السّلبية والحقول الدّلاليّة للأمراض والعيوب.

أمّا فعُل فمجاله الصّيرورة الوصفيّة إذ الحدث لا يُنجز حدثا وإنّما يتّصف بصفة. ففاعله متحمّل وليس حقيقيّا منطقيّا. هو موضوع الحدث وليس محدثه ،لأنّه بناء موضوع للغرائز والهيئة الّتي يكون الانسان عليها من غير أن يفعل بغيره شيئا، [44] فالحدث معه إجباريّ إذ لا اختيار للفاعل المصرّح به في حدوثه وإنّما الاحداث للفاعل الحقيقيّ، لذلك كان لازما لخصوص معناه بالفاعل. [45]. فباختلاف الصّيغة وبتبدّل حركة العين تختلف الدّلالة وتتغيّر وظيفة الفاعل في علاقته بالفعل. ،فباب فعُل المضموم العين وفعِل المكسور العين في الأغلب يختصّ كلّ منهما بمعنى مخالف لمعنى فعَل مفتوح العين. [46] تكون بذلك فعُل يفعُل وفعِل الدالة على الصفات والهيئات صيغتين للافعال الإجبارية تقابلهما الأفعال الاختيارية فعَل يفعُل ويفعِل. والأفعال الدّالة على الاحداث صيغتها فعِل يفعَلُ وإن كانت غير ممتدّة زمنيّا امتداد فعَل.

يدرج بعض النحاة كسيبويه والمازني وابن طراوة والمبرّد وابن عصفور وكلّ البصريين [47] فعل ما لم يسمّ فاعله ضمن الأبنية الاصليّة مثل جُنّ وبُهت وغُمّ ،حُم وشُدِه .. فهي افعال لم تسمع في غير هذه الصّيغة وعليها يُقاس ضُرِب وقُتِل ،ففعل المفعول لو كان فرعا لغيره لكان مستلزما وجوده وجود ذلك الغير ضرورة كون الفرع يستلزم وجوده وجود أصله اللاّزم وباطل فالملزوم مثله. [48]. بيان ذلك أن شُدِه وحمّ وزُكم أفعال مبنيّة للفاعل معنى ومبنيّة للمفعول لفظا فهي إذن غير مغيّرة من المبني للفاعل، عدّها بعض النّحاة أصولا برأسها لا فروعا. وذهب نحاة آخرون إلى أنّ المسند إلى نائب الفاعل مغيّر من فعل الفاعل وفرع عنه لأنّ الإسناد إنّما يكون من الفعل إلى الفاعل .أمّا الفاعل فهو الاسم

---

(44) شرح المفصل 154/7.

(45) حاشية الصبّان 181/4.

(46) شرح الشّافية 79/1.

(47) انظر حاشية الصبّان 181/4.

(48) مجلة المجمع عدد 31 ص 48 سنة 1973.

المسند إليه فعل على طريقه فَعَل. [49] وأمّا الرّأي الثالث وهو منسوب إلى الكوفيين وابن مالك فمضمونه انّ المعلوم والمجهول أو ما اتى عل بنيته اصل براسه.

وقد بيّن سيبويه دلالة حركة الفاء والعين المتغيّرتين على معنى مختلف عمّا نجده في المبنيّ للمفعول من نفس الوزن فَضُرِب تفيد عموما الجعليّة فإذا ،قالوا جُنّ سُلّ فإنّما يقولون جُعل فيه الجنون والسّيل كما قالوا حُزِن وفُسِل ورُذِل وإذا قالوا جننْته فكأنّهم قالوا جُعل فيك جنون كما أنّه إذا قال اقبرته فإنّما يقول وهبْتَ له قبْرًا وجعلتَ له قبْرًا وكذلك حزنته واحببتُه فإذا قلت محزون ومحبوب جاء على غير أحببت. [50] ففُعل في هذا الاستعمال ممّا لم يبْنَ للمفعول مطاوع لأفعل ودال مع فعّل على معنى الجعليّة. وهذه الأفعال ليس في نظرنا مسندة إلى المفعول وإنّما فاعلها ليس حقيقيّا نفسيّا شأنها شأن مرض حَسُنَ. وهي افعال عدّها صاحب شرح الكافية ملازمة للمفعول ومختلفة عن المبنيّة للمعلوم بلزوم البنية [51].

لقد دقّق ابن عصفور نقلا عمّن سبقوه جدول حركات عين الماضي والمضارع من الفعل الثلاثي المجرّد للوزنيْن فعُل وفعِل ولفعَل متى كانت عينه أو لامه حرفا حلقيّا. ولكن بقي أن تنظر في معنى يفعُل ويفعِل من فعَل، فهما وزنان دار حولهما الجدال واختلف المستعملون في إسناد الحركة المناسبة لهما، وحتّى يكون لنا نظام حركيّ مضبوط لعين الفعل يخضع للقياس اساسا، وتنظّمه قواعد محكمة، وجب أن ندرس هذيْن الوزنيْن ونقرّب الآراء حولهما علّنا نصل إلى حلّ يجنّبنا الخطأ والخلط اللّذيْن نلاحظهما اثناء قراءة النّصوص أو عند تصريف التّلاميذ للأفعال الثلاثيّة المجرّدة.

---

(49) حاشية محمد الخضري على عقيل. مجلّة المجمع عدد 49.

(50) مجلّة المجمع ص 48 عدد 48 سنة 1973.

(51) شرح الكافية 137/4.

يذهب عديد النّحاة إلى أنّ الفعل متى «كان للمبالغة فإنّ مضارعه أبدا يفعُل بضمّ العين نحو ضاربني فضربته أضربه .. هذا ما لم يكن معتلّ العين أو اللاّم بالياء نحو قوله راماني فرميته أرميه» [52] ولقد وردت أمثلة كثيرة تدعو إلى القياس المطّرد وتساعد على تعميم الظّاهرة لتصبح نظاما قارّا [53] ففعَل تفيد معاني كثيرة، [54] ويختصّ بباب المغالبة، [55] ومذهب البصريين واضح هو ضمّ العين مطلقا، فلا يجيزون فيه غير ذلك [56]. ويعتبر ما لا يخضع لهذه القاعدة من باب الفرضيات العقليّة وتداخل اللّهجات وشواذ الاستعمال الناشئ عن السّماع لا القياس. وما من لغة تخلو من الشّاذ وتسلم منه.

وقد علّل ابن يعيش ضمّة مضارع فعَل تعليلا بليغا، قياسا على معنى ضمّة فعُل في المضارع الّتي تدلّ على الخصال والغرائز، والمغالبة، فكذلك يسحب الحكم على يفعُل من فعَل. يقول «ومضارعه مضموم لأنّه يجري مجرى الغرائز. إذا كان موضوعا للغالب فصار كالخصلة له إلاّ أن يكون لامه أو عينه ياء أو فاؤه واو فإنّه يلزم مضارعه الكسر» [57]. أمّا الأفعال الّتي لا تفيد المبالغة والأفعال المعتلّة فوزنها يفعِل، وبذلك نكون قد ميّزنا بين وزنيْن تمييزا دلاليّا ونزّهنا العربيّة عن الاضطراب والفوضى

---

(52) الممتع في التّصريف 173/1، وانظر أيضا شرح الشافية 70/1، حاشية الصبّان 179/4 المزهر 38/II بينما يرى ابن جنّي في المنصف ص 186 وفي الخصائص 379/I أنّ باب فعَل هو يفعِل ويفعُل داخل عليه.

(53) يقول لخضر حسين في : القياس في اللّغة العربيّة ص 61 «من القياسي ضمّ عين المضارع في باب المغالبة».

(54) يقول الأزهر الزناد في : المعجم في اللّغة العربيّة 718/1 «فعَل هي البنية المحايدة من حيث كانت غالبة في ما دلّ على الأحداث المؤثّرة وكانت مشاركة لصيغتيْ فعِل فعُل في ما تدلاّن عليه».

(55) حاشية الصبان 179/4.

(56) المزهر 38/II.

(57) شرح المفصّل 157/4.

فهي ليست لغة الأفراد وإنّما هي لغة المجموعة [58] بل إنّه من الممكن تدعيم القياس انطلاقا من الحالات الأكثر استعمالا. فتصبح هذه الحالات هي الضابط الّذي يعين على تحديد القياس وتوضيح قواعده وحصره. ونحن نلاحظ أنّ معنى المغالبة للوزن فعَل يفعُل يتّفق عليه كلّ النّحاة رغم ما يتبع هذا الاتّفاق من احترازات واستثناءات. فيمكن أن يعمّم المعنى على يفعُل ويُطرح غيره. فيصبح ما ليس للمغالبة من باب فعَل يفعِل.

نتبيّن كذلك استغلال العربيّة للتقابل الحركي في الفعل الواحد قصد تعدّد المعنى وإثراء المعجم. فالمادّة المعجميّة واحدة وحركة العين هي الفيصل بين المعاني. وهي ظاهرة لا نستغربها في اللّغات البشريّة عدّها السّيوطي من باب الاشتراك اللّفظي وهو «ما اتّحدت صورته واختلف معناه». غرضه التّوسّع والتوليد اللّغوي وهذا النوع من الاشتراك تشتبه ألفاظه ولا تختلف إلاّ في صوت واحد هو حركة عين الفعل ماضيا (خَرَقَ، خَرِقَ، خَرُقَ) [59] ومضارعا (نَفَرَ ينفِرُ ينفُر) فهو من باب الاقتصاد في اللّغة إذ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية. والعقل البشريّ عاجز على أن يستوعب لكلّ دالّ مدلولا خاصّا به. لذلك تلجأ اللغات إلى هذه الوسائل التوليديّة التعبيريّة الّتي تضاف إلى وسائلها اللّغويّة الأخرى. في البحث عن المجهود الأدنى قصد التواصل.

أشار السّيوطي إلى تقابل حركات الفعل الواحد في الماضي بقوله «وقد يلتزمون أحد الوجهين للفرق بين المعاني في بعض ما يجوز فيه

---

(58) رأى مصطفى الشّويمي أن حركة مضارع فعَل توكل إلى المتكلّم يختارها حسب ميولاته الصوتيّة أو الجماليّة ونادرا ما تكون لأسباب دلاليّة. انظر GLECS س 1957/1954.

(59) كتاب الأفعال لابن القوطيّة ص 204 : خَرَقَ الأرض بالأسفار : قطعها. خرِق : تحيّر ولم يُحسن العمل. خرُق خُرقا : حمُق.
- نفر : وردت في لسان العرب بمعنيين :
* المعنى الأوّل : للدّاء بعين مكسورة نفِر ينفَر : ورم عضو من أعضائه.
* المعنى الثاني : نفَر ينفِر وانفر ونفّر : غلبه ولها للمغالبة والجعليّة.. يضاف إليهما بكسر المضارع : معنى فرّ.

الوجهان كقولهم ينفُر بالضمّ من النّفار والاشمئزاز وينفِر بالكسر ن نفر الحجاج من عرفات» [60].

هذا الاختلاف الحركيّ يغيّر المعنى وينتج عنه أحيانا تغيير تركيبيّ في مقولتيْ التّعدية واللّزوم كما في أَنِف بمعنى ترفّع وتنزّه عن الشيء وأنَفَ أي ضربه [61]. فبينهما اشتراك لفظيّ في المادّة المعجميّة واختلاف في الصّيغة وفي حركة العين وفي المحلاّت الإعرابيّة المتعلّقة بالفعل والمعنى. ولقد قمنا بعمليّة إحصائيّة لأفعال كتاب ابن قوطيّة المتكوّن أساسا من ثنائيات من الأفعال تليها ثلاثيات موحّدة الجذر مختلفة العين، عددها جميعا 698 فعلا تقريبا، فتبيّن لنا أنّ الحركة في الماضي إذا تغيّرت في عين الجذر الواحد غيّرت المعنى في 631 حالة بينما لم يتغيّر معها المعنى في عدد قليل من الحالات لا يتجاوز عددها 67 فعلا وهي نسبة ضئيلة لا يُقاس عليها مُقارنة بالنّسبة الجمليّة.

الحركات المتغيّرة والّتي انجرّ عنها تغيير في المعنى جلّها من الأزواج (فعَل / فعِل ؛ 407 فعلا) وقليلها من الثلاثيات (فعَل فعُل فعِل ؛ 42 فعلا) نذكر من ذلك ؛

ص 10 ؛ أثر الحديث أثرا ؛ حدّث به

أثِر أصحابه أثرة ؛ اخذ من الغنيمة اكثر منهم

ص 22 ؛ عجُم عُجمَه وعجومة ؛ لم يفصح

عجَم التّمرة عجْما ؛ لاكها.

ص 66 ؛ كَمُش كَمَاشة ؛ عزَم على أمره

كمِش كمْشا ؛ ضعُفَ بصرُه

ص 10 ؛ أرَبَ العقدة ؛ شدّها

أرِبَ أرَبًا ؛ احتاج

أرُب ارابة وإربًا ؛ صار أريبا أي مُحتاجًا

(60) السّيوطي ؛ المزهر 208/1.

(61) كتاب الأفعال لابن القوطية ص 10.

فكانت نتيجة الإحصاء كالآتي :

- نسبة الحركات الثلاث المشتركة في نفس الجذر والمختلفة في المعنى 64 مثالا

- نسبة الحركات الثلاث المشتركة في نفس الجذر والمترادفة أو المتّفقة في نفس المعنى 70 مثالا.

- وتتوزّع نسبة الأزواج المختلفة في الحركة والمعنى كالآتي :

* فعَل /فعِل = 407

* فعَل /فعُل = 73

* فعَل /فُعِل = 52

* فعِل /فُعِل = 09

* فَعُل /فَعِل = 26

المجموع = 567 فعلا. أي بنسبة 81,23%

- نسبة الأزواج المختلفة في الحركة والمتّحدة في المعنى

* فعَل /فُعِل = 01

* فعَل /فَعُل = 08

* فعِل /فعَل = 20

* فعِل /فعُل = 31

المجموع 60 فعلا أي بنسبة 8,6%

نلاحظ أنّ فعَل تتواتر أكثر من فعُل وفعِل في هذه الأزواج والمثلّثات وهي قد وردت في أكثر الحالات رأس الزوج أو المثلّث فهي أصل الوزن الوصفيّ ممّا يدلّ على أنّها الفعل الحقيقيّ الأكثر استعمالا والأكثر توزّعا على الحقول الدّلالية للعمل والحركة والنشاط والحدث الحسّي. أمّا اختلاف الحركات واتّفاق المعاني فهو حسب ابن جنّي لغتان «تداخلتا فتركّبت لغة ثالثة ... ثمّ تلاقى صاحبا اللّغتيْن فاستضاف هذا بعض لغة هذا وهذا بعض لغة هذا فتركّبت لغة ثالثة»[62] وكذلك الشأن في كلّ

(62) ابن جني الخصائص 1/360 - 381.

الأمثلة الّتي لا تخضع للقياس إذ يقترن الجذر الواحد بصيغتين أو ثلاث دون تغيير في المعنى.

هذا التّقابل الحركي على مستوى عين الماضي يعكس من جانب علاقة الفعل بالفاعل ومن جانب ثان الحقول الدّلاليّة الّتي تعبّر عنها هذه الحركات فمن خلال جرد للأزواج والثلاثيات أفاد فعَل علاقة الفاعل بنفسه وبمحيطه فهو دالّ على الحدث التام والحركة والنّشاط والعمل بينما أفادت فعِل علاقة الفاعل بالحالة أو الصّفة فلا يتجاوز الفعل فاعله في شيء.

أمّا فعُل فقد أفاد علاقة الفاعل بالصّفة وعلاقة الصّفة بالموصوف نذكر من ذلك : ص 33 خبَر : حرث الأرضَ : تجاوز الحدث المُحدث إلى الحدث فكان إراديًا وأفاد العمل مطلقا.

خبِر : علِم : بقي الحدث في مستوى الفاعل، وهو حدث من باب الأحوال. وتكاد تكون كلّ الحقول الدّلاليّة المتّصلة بهذا الوزن تصويرا للأحوال والهيئات والصّفات غير القارّة. ومتى دلّ على حدث تامّ فيكون في مستوى الحواس أو الذّهن أو الجسم : شرِب، ضحِك، علِم.

ص 242 : صَرّ : صوّت

صفِرَ : خلا فهو صِفْرٌ

صفُر : أصابه الصّفّار وهو داء في البطن.

وكثيرا ما يكون بين المعنى الأصلي والفرعيّ اشتراك لفظيّ كما يستوجبه المشترك لكن المعنيين يجمع بينهما قاسم دلالي مشترك ملحوظ أو ملفوظ فَعَجَمَ الّتي تفيد عدم الإفصاح إنّما تصوّر لوك الألْكن للكلمات ضد الإفصاح بها كما يلّوكَ البعير التمرة مرارا قصد مضغها وبلعها بصعوبة. فالمعنى الفرعيّ المشترك تنحرف دلالته قليلا عن المعنى الأصليّ لكن دون أن يناقضه تماما. تتبيّن إذن علاقة معنويّة وقرابة دلاليّة في المعنى العام بين الأزواج والمثلّثات فخنس تفيد انقبض وانسلّ وخَنّس تعني قصُر

وبين الانقباض والقصر قرابة معنوية متمثّلة في الصورة الّتي يكون عليها هذا أو ذاك وهو الانكماش وفعَل الدّالة على العمل والحركة يمكن أن تتحوّل إلى فعُل كعجُم وجزُل للدّلالة على أنّ معناه صار كالغريزة في متحمّله وتفيد أيضا المغالبة نحو جرُؤ وصعُب. فهي في هذا الاستعمال فرع من فعَل وليست صيغة أصليّة كما هي عليه في حسُنَ وجمُل متى أفادت الصّفة القارّة بالمبالغة والتخصيص والتّعجّب والانتقال من الحدث إلى الصّفة.
نستخلص من ذلك أنّ دلالة الجذر الواحد تختلف باختلاف نوع الحركة في حقل دلاليّ لا تتباعد معانيه كثيرا. أمّا ترتيب هذه الجذور ذات الاشتراك اللّفظي إلى صيغ أصليّة هي فعَل - بسبب خفّتها ودلالتها على الحدث التام - وصيغ فرعيّة هي فعِل وفعُل فيكون باعتماد مقاييس دلاليّة أساسا وصوتيّة ارتأيناها مقياسا - فالمعنى الأوّل للجذر هو الّذي يحدّد الأصل ويدلّ على الوزن الوضعي وما عداه فرعيّ قائم على الاتحاد في الدّال والاختلاف في المدلول. وهذه عيّنة ممّا أحصينا :

ص 43 فعِل / فعُل : حزِن /يحزَنُ : ضدّ فرح
حزُنتْ الأرض : غلُظت
ص 30 فعِـل فعَـل : خبِرْتُ الأرض : حرثْتها
خبرْتُ الزمر : علمته
ص 49 فعَـل /فعُـل : جمُل الشيء : تمّ حسنه
جمَل الشحمَ : أذابه
ص 41 فعَل /فعِـل : حسَبَ : عدّ
حسِبَ : ظنّ

نلاحظ أن الفتحة تبقى متصدّرة لأكبر نسبة من الأوزان المزدوجة، فهي حركة الوزن الوضعي تمثل المعنى الأصلي أو المعنم الرّئيس ولذلك تكون نسبة تواترها أكثر من الكسرة والضمّة.

الخاتمـــة :

لعلّ هذا العدد الكبير من الافعال الّتي تبيّن أنّه إذا ما تغيّرت حركة عينها في الماضي تغيّر معناها - وليس ذلك بمحض الصّدفة وتداخل اللّهجات - يبرهن مرّة أخرى على ضرورة إعادة ترتيب الفعل الثلاثي المجرّد وضبط عينه ولعلّ القرينة الدّلالية هي أقوى القرائن لتحقيق نظام صرفيّ موحّد في الماضي وكذلك في المضارع لا يقوم على التّخمين والاختيار بل على القياس والنظام وبه نتمكّن من إخضاع آلة الحاسوب للغتنا. فو لا يقبل نظاما مشوّشا غير دقيق، واللّغة الّتي لا يقبلها الحاسوب لغة ميّتة لا محالة.

إنّ دراسة المعاني اهتمّت أساسا بحركة عين الماضي فحدّدتها دلاليّا ورسمت فوارق دقيقة جدّا وحدودا واضحة فاصلة بين كلّ وزن فعَل على فعِل حقيقيّ مجاله الحركة والعمل والنّشاط الجسميّ والفكري وفعل دالّ على الحالة والصّفة المتغيّرة أو متضمّن لمعنى الفعل من مجهود حسّي أو فكري فهو وسط في حقوله الدّلاليّة بين فعَل الفعل الحقيقي وفعل الفعل الوصفي.

وكما حُدّدت حركة عين الماضي لكلّ من فعَل وفعُل بمعان دقيقة فقد ضُبطت حركتهما في المضارع بطريقة تكاد تكون آليّة لا تحتاج إلى دراسة دلاليّة خاصّة بل تقوم على مبدإ أحاديّة المقابلة لفعِل يفعَل ومبدإ المطابقة والتواتر لفعُل يفعُل. فحركة مضارعهما نظاميّة. أمّا عين مضارع فعَل فقد ظلّت دراستها تتأرجح بين جميع المستويات اللّغويّة بحثا عن تعليل للضمّة أو الكسرة. وكان نصيب التعليل الدّلالي أضعفها جميعا. فلم يذكر النحاة إلاّ معنى واحدا متّصلا بالعين المضمومة يفعُل وهو معنى المغالبة. وكان تحليل حركة يفعِل بعمليّة قياس وإقصاء وحياد فما ليس من باب المغالبة يكون مكسورا إلاّ أن يكون معتلاّ. فقد تحدّثت كلّ الدّراسات عن معنى المغالبة في فعَل يفعُل وسكتت عن معنى يفعِل.

المصادر والمراجع

أ - بالعربيّة

• ابن جنّي :

- الخصائص. 3 أجزاء دار الهدى للطباعة والنشر. ط2

- سرّ صناعة الإعراب. جزءان. دار القلم دمشق ط1 1975

- المنصف. دار الكتب العلميّة بيروت ط1. 1999

• ابن قوطيّة : كتاب الأفعال ، مطبعة مصر. ط1. 1952

• ابن عصفور : الممتع في التّصريف. جزءان دار الآفاق الجديدة ط4 1979.

• ابن منظور : لسان العرب دار إحياء التراث العربي بيروت ط1 25 جزءا.

• ابن يعيش :

- شرح المفصّل. 9 أجزاء. دار صادر ط 1979.

- شرح الملوكي في التصريف المكتبة العربيّة بحلب ط1. 1973.

• ابراهم (عبد الفتاح) التّنظيم الزّمني في العربيّة سماعيّا. دراسة في بنية الكمّية للأصوات العربيّة. دكتوراه دولة مرقونة. كلّية الآداب بمنّوبة تونس 1997.

• الاستراباذي (رضيّ الدّين) :

- شرح شافية ابن الحاجب. 4 أجزاء. دار الكتب العلميّة بيروت، ط1 1988.

• البكوش (الطيّب) : التّصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث ط 2 ، 1987. نشر مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله تونس.

* حسين (محمّد خضر) : القياس في اللّغة العربيّة. دار الحداثة بيروت 1983 ط 2.

* الرّيفي (هشام) : حركة عين الفعل الثلاثي دراسة إحصائيّة صرفيّة ودلاليّة. كلّية الآداب والعلوم الانسانية بتونس عمل مرقون (بدون تاريخ).

* الزنّاد (الزهر) : المعجم في اللّغة العربيّة : تولّده وعلاقته بالتركيب دكتوراه دولة مرقونة، كلّية الآداب منوبة تونس 1998.

* سيبويه : الكتاب - عالم الكتب، بيروت 5 أجزاء ط 1966.

- السّيوطي : المزهر في علوم اللّغة وادابها. جزءان. دار الفكر.

- شلاش (هشام) : أوزان الفعل ومعانيها النّجف 1971.

- الصبّان : حاشية الصبّان على شرح العلاّمة الأشموني. 4 أجزاء مطبعة دار الكتب العربية الكبرى - مصر.

- غاليم (محمد) : التّوليد الدّلالي في البلاغة والمعجم. دار توبقال للنّشر ط 1. 1987.

- الفهري (أحمد بن يوسف اللّبلي) : بغية الآمال. وحدة البحوث والمناهج سلسلة اقرا.

- المبرّد : الكامل. جزءان . مؤسّسة المعارف بيروت (بدون تاريخ)

* مجلّة اللّغة العربيّة بالقاهرة.

+ العدد 2. سنة 1936 : القاموس ومذهب أبي زيد في المضارع. ص 223 - 227.

+ العدد 8 - سنة 1955 : ابراهيم أنيس : أبواب الثلاثي ص 172 - 181

+ العدد 29 - سنة 1972 : أحمد علم الدين الجندي : في حركيّة عين الكلمة.

+ العدد 31 - سنة 1973 عطيّة الصّوالحي : في الأفعال الواردة مبنيّة لغير العاقل ص 45 - 54.

+ العدد 36 - سنة 1975 ، محمد شوقي أمين : المزيد بالهمزة كالمجرّد في الأفعال الثلاثيّة المتعدّية. ص 110 - 118

* الميساوي (الصادق) : دراسة إحصائيّة لصيغ الفعل المزيد عمل مرقون كلّية الآداب بتونس.

ب - بالفرنسيّة :

— EL CHOUEMI (Mus' .ha). — Le verbe de type Fa(ala et son inaccompli dans le Coran. in G :CS; 20. T. VIII; 1954-1957.

— PETRACEK (Karel — Sur le rôle des modalités sonantiques dans l'élaboration de la r. ine en sémitique. In ARABICA T 34 Ann. 1987.

— ROMAN (André). — Sur la constitution des unités de la langue arabe. In travaux du cercle linguistique d'Aix. 1983. p. 113-144.

— Des causes de l'évolution des langues ; l'exemple de l'évolution de la langue arabe, in ARABICAT T 34 Ann. 1954-1957.

في المصطلح النقدي حول الموشّحات
بحثًا عن الغائب في نصّ الموشّح

سليم ريدان
كلّيّة الآداب ـ منّوبة

تصدير :

يطيب لي قبل كلّ شيء أن أسجّل ما لم يتسنّ لي قوله عند تقديم البحث الموالي لضيق الوقت المخصّص له. لقد كان من جملة أعمال الندوة المهداة إلى أستاذنا عبد القادر المهيري معرض لأعماله العلميّة المضاة باسمه بحثا أو إشرافا. على أنّ من الأعمال العلميّة ما لا يحمل اسمه ظاهرا في الغلاف وإن كان لا يخلو منه أحيانا سواء في المقدمة أو الإهداء. وهو ما بقي مسكوتا عنه مكنونا له في القلوب. وهذا شأن تحقيق كتاب «اللّمع» لابن جنّي.

كنت في شهر أكتوبر من سنة 1967 أبحث عن موضوع أترشّح به لنيل ما كان يسمّى حينئذ بشهادة الأستاذية (Maîtrise). وهي ما يقابل عندنا فيما بعد شهادة الكفاءة في البحث. والتقيت أستاذي عبد القادر المهيري وتحدّثت معه في الموضوع ففاجأني بأن عرض علي تحقيق كتاب «اللمع» لابن جنّي. فقبلت. فأمدّني بنسختين مخطوطتين منه في شكل شريطين وبسط لي منهج التحقيق و حدوده. وكانت مفاجأة لا يُقدر مدى ما كان تأثيرها في نفسي حينئذ وإلى اليوم.

ثم تواصل اتصالي به أثناء تلك السنة لتذليل بعض الصعوبات. على أنّ العمل لم يكن ليتم يومئذ بإشرافه رسميّا لأنّ هذه الشهادة لم تكن قد أنشئت بعد بالجامعة التونسية وإنّما تمّ بإشراف أحد الأساتذة الأجلاء من غير الجامعة التونسيّة.

أفق من السخاء رحب ضاقت عنه علاقة الأستاذ بطالبه أو بجامعته فامتدّ إلى ما وراء البحر.

مقدّمــــة :

إنّ من بين القضايا المطروحة في شأن الموشّحات والأزجال وزنها. ومن هذه القضايا أيضا اختلاف دلالات المصطلح النقدي حولها وغموضه. وقد أمكن لنا تجاوز مشكل الوزن بما تبيناه في بعض بحوثنا السابقة [1]. من أنّ الموشح ينشأ على لحن سابق له غائب في نص الموشح كما وصلنا. فارتأينا النظر في المصطلح النقدي بحثا عن مدى دلالته على الغائب في نص الموشح وهو العنصر الموسيقي. وسعيا لتدقيق بعض المفاهيم وربما لتعديل بعض الاختيارات في الاستعمال الحديث.

I ـ التعامل مع المصطلح حديثا :

لم يتجاوز البحث في المصطلح حول الموشحات طور التّوثيق منذ بحث المستشرق الإنقليزي شترن (Stern) [2] فقد اقتصرت البحوث على ترديد ما تقتبسه من النصوص النقدية القديمة حول الموشحات ـ على قلتها ـ وخاصّـــة دار الطراز لابن سناء الملـــك (ت 608). وكل يختار تسمية ويهمل أخرى دون تعليل مقنع. ولعل خير ما يـدلّ علـى هذا التعامل مع المصطلح قول مصطفى عوض الكريم بعد أن اختار «الأغصان»

---

(1) سليم ريدان : أفق جديد في التعامل مع الموشحات والأزجال. ندوة «المغرب في ضمير أدبائه» نوفمبر 1998، كلية الآداب منوبة، (مرقون).

(2) شترن Stern. Hispano-arabic strophic poetry.

لتسمية أجزاء القفل و«الأسماط» لتسمية أجزاء الدور». وجدير بنا أن نذكر أن التعريف للغصن والسمط هو الذي ارتضيناه بعد طول النظر في أجزاء الموشحات. فإننا لم نجد أحدا ممن سبقنا له تعريف واضح محدد لهما. وقد يُستعمل أحدهما أو كلاهما في معنى الدور أو القفل. ولم يرد اللفظان في كتاب دار الطراز. ويستعمل ابن سناء الملك بدلا منهما معا لفظة «جزء». وقد وردت لفظة الأغصان في كلمة ابن بسّام يصف فيها اختراع الموشحات وتطورها. ومعناها غير واضح ولا محدّد [3]. ويخيل لي أنّه يقصد بها الأدوار والقفلات [4] ما عدا الخرجة التي يشير إليها إشارة واضحة بلفظة «مركز». [5]

إنّ هذا التعامل مع هذه المصطلحات يجعلها مسطحة الدلالة لأنّه يعزلها عن سياقها المصطلحي ولا يأخذ بعين الاعتبار ما يوجد بينها من علاقات تقابل وتكامل واختلاف غالبا ما تظهر في النص النقدي وبالرجوع إلى النموذج. ومن المسلم به أن المصطلح في علاقته بمدلوله ومرجعه أقل اعتباطية من ألفاظ اللغة الطبيعية لأنّه يدخل في شبكة يأخذ بعضها برقاب بعض. وما لم ينزل المصطلح في تلك الشبكة فإنّه يبقى مبتور الدّلالة. هذا خاصّة بالنسبة إلى ما يسود منه ويبقى مع الزّمن. فالمصطلح يكون معلّلا (motivé) - حسب عبارة ب قيرو(P. Guiraud)-

---

(3) النص غامض لا شك ولكنه ليس من الغموض بحيث يستعصي معه الفهم. فابن بسّام يفصّل القول في ما طرأ على بيت الموشح من تطوّر على يد الرمادي وابن ماء السماء. ومثاله المعتمد هو البيت الأخير من الموشحة الذي يحتوي الخرجة. وبقية الأبيات تأتي على منواله. فالأغصان في هذا البيت هي الدور بالتقابل مع المركز والمراكيز في الجمع كما ورد في نص ابن بسام.

(4) لا وجه لهذا التخيل.

(5) مصطفى عوض الكريم، فن التوشيح. دار الثقافة. بيروت (د.ت) ص 32 - 33 ويقول م. ز. عناني «أما الأسماط فليس ببعيد أن يكون المراد منها أجزاء الأقفال وأما الأغصان فيُرجح (...) أن تؤدي معنى أجزاء الأبيات (=الأدوار)». (الموشحات الأندلسية ص 28) . وعناني يستعمل لفظ «بيت» في معنى «دور» كابن سناء الملك.

من وجوه عدة صرفيا أو نحويا أو دلاليا أو سياقيا ... فكيف يبدو المصطلح حول الموشحات في ضوء هذه الملاحظات ؟

نعتمد في كلامنا الآن المصطلح الذي ساد اليوم أو الذي يبدو أكثر رواجا [6] وسيلة للتفاهم وتلافيا لكل التباس عسى أن نناقشه في غضون البحث. وقد حددنا هذا الاستعمال تطبيقا على المثال التالي لمزيد الوضوح ونقتصر فيه على المطلع والبيت الأول والأخير[7].

(المطلع)

مَن طالب * ثأر قتلى ظبيات الخدوج
رأس فتانات الحجيج

(ب 1)

دور:
سمط ———— ترميهم بسهام
سمط ———— حول البيت الحرام

قفل:
فالشاحب * يشتهي قطفة شقيق الأريج
(غصن) (غصن)
قالت يا عاشقي جي
(غصن)

(ب 5)

---

(6) هو من اختيار مصطفى عوض الكريم. ونوخاه سيد غازي في ديوان الموشحات. وتبنّاه وتبنته السيدة حسنة الطرابلسي في أطروحتها.

(7) هو موشح لابن بقي (ت 540). سيد غازي. ديوان الموشحات I . 472 .

بســـــام للضـــــيوف
ضـــــرّاب بالسّـــيُوف

الخرجة
يَا الحاجب * يا نباتَ الحبَق البيـــدروج
والجنّــا في المـــروج

II ـ المعجـــم

1 ـ الجنس وحقله الدّلالي

- موشح : يطلق على الجنس وعلى الوحدة منه.
- توشيح : يطلق على أسلوب بلاغي. ويدل على الموشح في المركب الإضافي «فنّ التوشيح» أو «توشيع التوشيح»
- موشحة : الوحدة من الجنس
- توشيحة : وحدة كلامية موزونة مقفاة تمثل أقل جزء من أجزاء الموشح. وقد لا تتجاوز المقطع (شاه - آه). وتلتزم فيما يماثلها من أجزاء أبيات الموشح.

2 ـ الوحدات الكبرى في الموشح

- البيت (strophe) = دور + قفل في الاستعمال الحديث. ويستفاد هذا المعنى من نص لابن خيـرة المواعيني [م7] (ت 564) ومن نص لابن خلدون نقلا عن ابن سعيد [8].

= دور فقط عند ابن سناء الملك.
- المطلع = قفل يستهل به الموشح . ولا يوجد في كل الموشحات.

(م7) انظر الهامش 11.

(8) المقدمة بيروت1967 ص1137 - 1138.

ـ المنقال = المطلع في ديوان ابن عربي.

ـ المذهب = المطلع حسب مصطفى عوض الكريم ولم يذكر مصدره

ـ الدخول على المطلع (ابن حجة الحموي [9])

ـ التـام = نعت يطلق على الموشح المستهل بمطلع

ـ أقـرع = يطلق على الموشح الخالي من المطلع

3 ـ مركّبات بيت الموشح

ـ الدور = 1 ـ مجموعة أقاسيم لا تقل عن ثلاثة تنتهي بقافية واحدة وهذه تختلف من دور إلى آخر وتأتي قبل القفل. ولم نقف عليه بلفظه في هذا المعنى فيما طالعنا من نصوص قديمة تتعلق بالموشح. ويطلق عليه ابن سناء الملك لفظ «بيت». وربما دلّ عليه لفظ «أغصان» في نص ابن بسام باعتبارسياق التقابل بين «أغصان» و «المركز». [10] وكذلك في نص المواعيني.

2 ـ كامل بيت الموشح (strophe) أو جزء منه (ديوان ابن عربي)

ـ القفل = مجموعة أقاسيم مفردة أو مركبة لا تقلّ عن اثنين تأتي بعد الدور في معناه الأوّل. وتلتزم قوافيها في كلّ أقفال الموشح بما في ذلك الخرجة. (ابن سناء الملك).

ـ لازمـة = القفل حسب جودة الركابي. ولم يذكر مصدره.

ـ المركـز= الخرجة (ابن بسّام ـ ابن قزمان الديوان رقم 119)

ـ الخرجة = آخر قفل في الموشح (ابن قزمان (ت 554) ابن سناء الملك (ت 608)) والجمع (خرجات) يطلق على الأقفال أيضا (المواعيني - الحبّي)

---

(9) ابن حجة الحموي. بلوغ الأمل في فنّ الزجل. تحقيق القريشي ، دمشق1974 ص128.

(10) ابن بسام. الذخيرة تحقيق إحسان عباس I. 469.

4 ـ أجزاء مركّبات البيت

ـ قسيم = وحدة كلامية تنتهي بقافية وقد تحتوي قوافي داخلية

ـ السّمط : لا يوجد إلا عند ابن خلدون بالنسبة إلى الموشح. والسياق قابل لتأويلين :

1 ـ باعتبار ترتيب كلام ابن خلدون يكون السمط بمعنى القسيم في الدور. ويتقابل مع الغصن بمعنى القسيم في القفل. وهذا ما ذهب إليه مصطفى عوض الكريم.

2 ـ وباعتبار ترتيب الكلام ودليل سياقي، وباعتبار دليل سياقي آخر في نفس النصّ يتعلق بمعنى الغصن هو قوله «ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمواضع»، وباعتبار معنى السّمط في المصطلح النقدي المتعلّق بالشعر، يكون معنى السّمط القسيمَ من الدور أو من القفل. ويكون معنى الغصن الجزءَ من السّمط. فهو وحدة صغرى ضمنه.

ـ الغصن ـ 1 ـ القسيم في الدور. وفي الجمع (أغصان) = الدور (ابن بسّام) المحبّى في قوله : «لأن خرجاته وأغصانه كالوشاح» [10م] ـ المواعيني [11].

2 ـ الجزء من القسيم في الدور أو القفل (ابن خلدون حسب التأويل الثاني)

وهذان المعنيان يلتقيان في تقابل وتكامل مع معنيي السّمط في نصّ ابن خلدون كما تأوّلناه أعلاه. ولم يستعمل ابن سناء الملك مصطلح الغصن

ـ الجزء : يستعمله ابن سناء الملك عوض غصن وسمط . ويرد في معنيين :

(10م) عن م. ع الكريم فن التوشيح ص 16.

(11) ابن خيرة المواعيني (ت 564) / كتاب ريحان الألباب وريعان الشباب (مخطوط) عن إحسان عباس. تاريخ النقد الأدبي عند العرب . بيروت ط 2 . 1978 / ص 520.

1 ـ القسيم من الدور ويكون مفردًا أو مركبا من فقرات.

2 ـ وحدة كلامية مقفاة في القفل وتكون مفردة غير مركبة. ويتطابق بهذا المعنى مع «الفقرة». وكأنّ لا اعتبار للأقسمة في القفل.

- الشطر : القسيم في الدور أو القفل
- الفقرة : أحد مركّبات القسيم المركب في الدور (ابن سناء الملك) وتنتهي بقافية.
- التضمينة : الفقرة سواء في الدور أو القفل (المواعيني)

5 ـ بنية الكلام وخصائصه الإيقاعية في أجزاء مركبات البيت

- التضمين : إحداث قواف داخليّة في الجملة. مما يمكن أن ينشأ عنه ما يشبه المعاضلة في الشعر.
- التضفير : المراوحة بين القوافي.
- الترصيع : هو اتفاق الكلمات المقاطع وزنا وقافية. وهو معناه في النثر المسجع.
- القافية.
- مضايقة القوافي (ابن سعيد المغرب I. 217 عن غازي ديوان الموشّحات II. 135)

6 ـ انتظام أجزاء مركبات البيت (وخاصّة الأقفال)

- مرءوس (د. ابن عربي)
- مذيّل (سيد غازي ـ ديوان الموشحات)
- مجنّح (" ")
- أعرج (" ")
- مزدوج (" ")

- ممتزج (" ")
- مفروق القفل (" ")
- ساذج (" ")
- مجرد (" ")
- مشطر (" ")

7 ـ الإطار الإيقاعي :

ـ الوزن

ـ الموشح الشعري : ما كان على وزن من أوزان الخليل.

ـ الموشح العروس : هو موشح كان يغنّى على لحن مخصوص يسمّى «العروس».

8 ـ اللّغة :

ـ اللحن

ـ التزنيم (المزنّم) : هو المزج بين الفصحى والعامية أو الأعجمية في ما سوى الخرجة من الموشح، أو اللحن في الموشح والاعراب في الزّجل (الحلي).

9 ـ الدلالة :

ـ المكفّر : موشح في الزهد وإعلان التوبة أو في التصوف ينسج على وزن موشح سابق له، موضوعه دنيوي (profane) كالغزل والخمر والمدح ... تكفيرا عنه.

III ـ ملاحظات حول المعجم :

يستدعي هذا المعجم الملاحظات التالية :

أ ـ ليس فيه ما يتعلّق بالدلالة إلا مصطلح واحد. وهو «المكفّر».

والتكفير لا يكون مثلا على الغزل في الشعر العمودي[11م] بينما يكون على الغزل في الموشح. معنى هذا أنّ الاختلاف نوعيّ بين الشعر والموشح من حيث الدلالة في علاقتها بوجدان الباث ومدى تأثيرها في وجدان المتقبل. فكأنّما هي أوغل في النفس وأشد عليها إغواءً حتى ليتولد عنها شعور بالخطيئة ـ لا يكون في الشعر ـ ويُحتاج إلى التكفير عليه. ألم يقل ابن بسّام متحدّثا عن الموشحات «تُشق على سماعها مصونات الجيوب بل القلوب» ؟

ب ـ إنّ جملة المصطلحات ثلاثة وأربعون. منها ستة [12] لا تحيل مباشرة أو لا علاقة لها ببنية النص. والبقية ـ سبعة وثلاثون ـ تتعلق ببنية النص من أكبر وحداته إلى أصغر مركباته، مما يدل على أنّ أهم ما في الموشح في نظر النقاد القدماء ـ بنيته. ويشي بطابعه الفسيفسائي.

ت ـ إن الكثير من هذه المصطلحات تدخل في نظام تصنيفي [12م] (système de classification) أو شبكة توزيعيّة [12م] تقيم بينها علاقات تقابل أو تضاد أو تراتب : (الدور / القفل ـ المرءوس /المذيّل ـ الجنح /المفروق) علاقات تشير إلى الاختلاف بين المسميات دون

(11م) نستثني ما يُعرف عند ابن عبد ربه ـ وهو اندلسي ـ بالاشعار «المُمَحِّصات»، وقد سمّاها ابن شرف القيرواني بـ«المكفّرات»، انظر ابن بسام. الذخيرة IV. 210.

(12) هي : موشح ـ توشيح ـ موشحة ـ لحن ـ تزنيم ـ مكفّر.

(12م) استفدنا المفهومين من عمل الزميل توفيق قريرة بإشراف أستاذنا عبد القادر المهيري : المصطلح النحوي وعلاقته بتفكير النحاة من خلال الأمهات وكتب الشروح ـ بحث لنيل شهادة الدكتورا في اللغة والآداب العربية تونس1998 ـ كلية الآداب منوبة (مرقون) كما استفدنا من بعض مراجعه بالفرنسيّة مما ذكرنا أو لم نذكر.

أو تدقيقه. ولهذه العلاقة قيمة ذات جدوى في البحث العلمي (valeur heuristique) حسب عبارة بيارقيرو (P. Guiraud) [13]

ث ـ إنّ طابع الموشح الفسيفسائي لم يخرج منه شيء عن شبكة الاصطلاح فيما يبدو من المعجم والمدوّنة التي وصلتنا من الموشحات. لكن النصوص النقدية ـ وكلها متأخرة بما يزيد على قرنين عن ظهور الموشح ـ لم تدرك عناصر هذه الرقعة الفسيفسائية من حيث دلالتها إلاّ أفقيّا أي في تجاورها وتوازيها أو تعاقبها أو حضورها وغيابها أو ما ينشأ بينها من مراوحة كما في التضفير. أمّا عموديّا فالمصطلح ـ باستثناء الخرجة ـ يبدو أصم : ما العلاقة بين الدور والقفل ؟ ولماذا سمّي الدور دورًا والقفل قفلا ووضعت لكل منهما شروط ؟ ولماذا يحضر المطلع تارة ويغيب أخرى ؟ وما وظيفة المطلع إذا حضر ؟ وهل إنّ غيابه منوط بغياب وظيفته ؟

إنّ هذه التساؤلات تدعو إلى افتراض احتمال وجود خلفية نظرية أو حتى إجرائية من قبيل السّنن الموروثة في ممارسة الفن تفسر هذه التسميات وتكشف عما يعللها وعما بينها من اختلاف وتراتب وتبرر حضور هذا العنصر أو ذاك وغيابه. ذلك لانّ المصطلح ـ أيّ مصطلح ـ ليس اعتباطيا كاللغة الطبيعية وإنّما هو وليد اختيار معلّل.

IV ـ محاولة التأريخ للمصطلح :

يتوزّع المعجم من حيث ظهوره في التاريخ على مدى أربعة قرون على الأقل، من أواخر القرن الثالث إلى السابع للهجرة. فأقدم المصطلحات «المركز» و«الأغصان». إذ هما يعودان ـ فيما يبدو من نص ابن بسام ـ [14] إلى عهد ابتكار الموشح. ويبدو أنّ معنى الغصن في هذا الطور هو القسيم

---

(13) P. Guiraud. Les mots savants. Coll."que sais-je, P.U.F. P 6.

(14) ابن بسام. الذخيرة L .469.

المفـرد من الدور. يدل على ذلك مـا وصلنا من مـوشح ينسب إلى عـبـد الرحـمان الناصـر[14م]. كمـا يدل على ذلك أيضا مـا يذكـره ابن بسـام من تطوّر الموشح أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس للهجرة على يد كل من الشاعرين الرمادي (ت 403) وابن ماء السماء (ت 422)[15]. وقـد تمثل هذا التطور في إحداث قـواف داخليـة في أقسـمة الـدور والقفل تفكك بنيـة الجملة نحويا تفكيكا استُهجن في الشعـر العمـودي وأطلق عليـه مـصطلح التضـمين[16]. بيد أنّ هذا المصطلح نُقل إلى الموشح بعد التطور الذي عـرفهُ أواخـر القرن الرابع للهجـرة، ولم يُستهجن كمـا في الشعـر. فـابن بسـام - وهو من هـو في نقـد الشعـر ورغم إعـراضه عن تدوين الموشـحـات في ذخـيـرته - يذكـر هذا المصطلح دون أي إشـارة إلى استهجانه.

ونجد مـصطلح «الغـصن» لدى المواعـيني (ت 564) منتـصف القـرن السادس هجريا بنفس معناه عند ابن بسّام مع خضوعه لظاهرة التضمين.

وفي النصف الثاني من هذا القـرن الهجـري يتفـرّد ابن سـناء الملك (ت 608) باستـعمـال مـصطلحات «الجزء» و«الفقـرة» و«البيت» على نحـو مـخصوص. فـالبيت يطلقه على الدور فـي المصطلح السـائد اليوم. والجزء يطلقــه على مــركـيــات الدور والقــفل. لكنه في الـدور يدل على القـسـيم يفككه ابن سـناء الملك إلى فـقـرات. بيد أنّه فـي القـفـل يدل على الوحـدات الكلامية المقفّاة مـهـمـا كـان حـجـمـهـا ويبـدو مطابقـا لمعنى «الفـقـرة». وكـأنّمـا لا اعتـبـار للقـسـيم في القـفل. وبذلك يتـجـاوز ابن سـناء الملك مـصـطلح «الغـصن» في مـخـتلف دلالاته سـواء بالنسـبـة إلى الدور أو القفل. ثم هو لا يتعرض إلى ظاهرة التضمين.

(14م) انظر مجلة دراسات اندلسية عدد 8. 1992 ص 33.

(15) المصدر السابق ص469.

(16) بدوي طبانة. معجم البلاغة العربية ا ص435.

أمّا «السمط» فلا نجده إلا عند ابن خلدون نقلا عن ابن سعيد (ت 685). ومصطلح الدور لا نجده قبل ديوان ابن عربي (ت 638) ولا نعلم هل هو من وضع صاحب الديوان أم من وضع النساخ. وقد أطلق على بيت الموشح أي الدور مع القفل في المصطلح الحديث. وهو عند الابشيهي (ت 850 هـ) تارة بهذا المعنى وتارة في معناه الحديث أي ما يسبق القفل من بيت الموشح. أمّا المصطلحات «المنقال» و«المرزوس» و«المذيّل» فواردة في ديوان ابن عربي ولكنها فيما يبدو لنا ليست من وضعه لأن لفظ المنقال وارد في أزجال ابن قزمان (ت 554) بمعنى القفل [16م]. وجل موشحات ابن عربي هي من قبيل المكفّر الذي ينسج على منوال موشح غزلي أو مدحي سابق له لكن لفظ المنقال عنده مرادف للمطلع.

ومصطلح المكفّر يبدو متأخّرا فلعله يعود إلى النصف الثاني من القرن السادس للهجرة بعد ازدهار فنّ التّوشيح وتطوّر حروب الاسترداد الإسباني وبداية سقوط المدن الأندلسية في أيدي النّصارى ممّا أحدث في نفوس الأندلسيين شعورًا بالذنب.

وأمّا مصطلح العروس فيبدو قديما في دلالته الموسيقية. فهوقبل أن يطلق على الموشح الموسوم به عند ابن غرلّة (ق 6) كان قد أجري لحنا على القرآن منذ القرن الرابع للهجرة حسب أبي بكر الطرطوشي [17].

ويتفرّد الصفدي (ت 764) باستعمال «التوشيحة» بمعنى الفقرة أي الوحدة الإيقاعية الدنيا [17م]. ونستنتج من كل هذا أنّ المصطلح حول الموشحات قد خضع لتطور الموشح تاريخيا لكنه عرف ترددًا واختلافا في مفاهيمه من المغرب إلى المشرق وحتى فيما بين الأندلسيين أنفسهم.

(16م) ديوان ابن قزمان. تحقيق كورينطي. مدريد 1980 رقم 119.

(17) انظر الإحالة 27.

(17م) صلاح الدين الصفدي. توشيع التوشيح. تحقيق ح. مطلق. بيروت 1966 ص 99.

ولقد بلغ الاختلاف حد الاضطراب عند صفي الدين الحلي (ت 750) وابن حجة الحموي (ت 837) .

٧ ـ مظاهر التردد والاختلاف في المصطلح :

1 ـ تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد أو ازدواجها :

مركز / خرجة ـ الاقفال /الخرجات (الحلي) ـ مطلع /منقال /مذهب ـ قفل /لازمة (الركابي دون ذكر مصدره).

2 ـ تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد :

- بيت = الدور مع القفل (المواعيني ـ ابن خلدون)
  = الدور فقط (ديوان ابن عربي ـ ابن سناء الملك)
- الدور = مجموعة أقسمة في أول بيت الموشح. وهو معناه في الاستعمال الحديث.
  = كامل بيت الموشح
- الجزء = القسيم في الدور يمكن أن يكون مفردًا أو مركّبا ويتركّب حينئذ من فقرات.
  = وفي القفل لا يكون الجزء مركبا فهو يطابق الفقرة أو التوشيحة أو التضمينة. ويبلغ حجمه الأدنى مقطعا أحيانا (آه ـ شاه). وواضح أنّ ابن سناء الملك يطلق لفظ «الجزء» بمختلف معانيه في علم العروض [18] على مركبات بيت الموشح في مختلف أحجامها.

(18) يطلق الجزء في العروض على شطر البيت وعلى التفعيلة كما يطلق على الأسباب والأوتاد والفواصل وهي الأجزاء الأول. والتفاعيل هي الأجزاء الثواني انظر جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت772) ، نهاية الراغب في شرح عروض ابن الحاجب. دار الجيل. بيروت 1989.

ونلاحظ انّ الاختلافات سواء في مستوى التسميات أو المفاهيم تتعلق كلها بالوحدات الكبرى ومركباتها : البيت - الدور - القفل - المطلع - الغصن. ولعلّ من أسباب هذه الاختلافات تطور بنية الموشح مع مرّ الزمن ثمّ بقاؤه مهمشا في مجال المشافهة قرونا. ولم يدخل ثقافة المكتوب إلا في القرن السّادس للهجرة. فضاع لنا الكثير مما كان يجري حول نص الموشح من نقد أو تقييم أو تحديد. على انّ أهم أسباب هذا التردّد والاختلاف تعدد الحقول الدلالية والمصطلحية التي ساهمت في تكوّن المصطلح حول الموشّح : حقل الشعر العمودي والعروض و البلاغة والنثر المسجع وحقل الموسيقي وحقل ثالث لا يحيل على حقل مصطلحي سابق وإنّما يبدو جديد التكوين، حديث العهد بمجال الاصطلاح.

فمن مجال الشعر نجد مصطلحات ترجع إلى العروض كالبيت والمطلع والشطر والسمط والجزء والقسيم والوزن والقافية. ومما يرجع إلى البلاغة التضمين والتضفيروالترصيع والفقرة والازدواج (وكلها تتعلق بالشعروالنثرالمسجع خاصة). ومنها ما يرجع إلى اللّغة ،كاللحن، و،المفروق،. أمّا حقل الموسيقى فيشي به لفظ الدور والخرجة والعروض والوزن وربما القفل والمنقال.

وأمّا المصطلحات التي تبدو جديدة فمنها التزنيم والغصن والمرءوس والمجنّح والممتزج. فالأوّل يتعلّق بلغة الموشح ويختصّ بها دون سواه . فلا وجود للتزنيم في الشعر. لكنّه يصدر عن رؤية معيارية تستند إلى ثقافة الشعر وقيمها من فصاحة ونقاوة وشرف معنى وجزالة ويجمعها مصطلح ،عمود الشعر،. أمّا المصطلحات الأربعة الموالية وما شابهها فلا وجه لها في مجال الشعر العمودي وربّما كانت في علاقة بمفاهيم موسيقية.

ولقد تبينا في بحث سابق انّ الموشح ينشأ على لحن سابق له. فهو كلام منظوم على لحن مخصوص (18م). وهذا ما لعله يفسر المواءمة في

(18م) انظر الإحالة 1.

مستوى المصطلح بين حقل الشعر العمودي والعروض والبلاغة وحقل الموسيقى. وأمّا السجل الثالث فلعله قد نشأ مع الموشح للدلالة على وحدات شعرية موسيقية. لكن الإشكال بالنسبة إلى الكثير منها هو أنّها فقدت أو كادت تفقد مدلولها الموسيقي.

ـ المصطلحات المستعارة من مجال الشعر

وبالنسبة إلى المصطلحات المستمدة من مجال الشعر والبلاغة واللغة فنشأتها كانت بصفة عادية عن طريق النقل (transfert) والمقايسة (analogie) شأنهاشأن المصطلحات في علوم أخرى كمصطلحات علم الفضاء المستمدّة من الملاحة البحرية [19]. ولكن المصطلح إذا انتقل من مجال إلى آخر فغالبا ما يتغير معناه حسب قانون التوليد المعجمي (néologie lexicale) وهذه أمثلة :

ـ البيت :

فابن سناء الملك قد أطلقه على ما نسميه اليوم بالدور. ولست أدري من أي وجه تستقيم له هذه التسمية ؟ فالدور ثلاثي البنية وقد يتجاوزها والبيت الشعري مزدوجها.

والدور غالبا ما لا يستقلّ بمعناه. والبيت نظريا على الأقل يستقل بمعناه. أما إطلاق لفظ «البيت» على الدور والقفل معا فله وجه واحد وهو أنهما يستوفيان تمام المعنى ويؤلفان وحدة معنوية وإيقاعية تتكرّر في سائر الموشح كما يتكرر البيت في سائرالقصيدة.

وعلى كل فاستعارة المصطلح من مجال الشعر إلى الموشح دليل على أنّهم لم يعرفوا الشعر المقطعي (strophique) وواضح أنّه من باب رد الموشح إلى الشعر. واللفظ بمفرده اصطلاحًا ليس دالا بالنسبة إلى الموشح إلا متى دخل في المركب الإضافي «بيت الموشح».

---

(19) الطيب البكوش ضمن تقديمه أطروحة صالح الماجري Néologie lexicale ص 10.

ـ المطلع :

يتهيأ مصطلح «المطلع» باعتبار جذره وصيغته الصرفية للدلالة على حيزه وهو الصدارة سواء في الشعر أو في الموشح. لكنّه في الشعر يتميّز عن سائر أبيات القصيدة بالتصريع. ومن وظائفه تحديد وزن القصيدة وقافيتها وربّما اختزل مغزى القصيدة من حيث الدّلالة. أمّا في الموشح فليس هو سوى قفل كسائر الأقفال لا يتميز عنها عروضيا ولا وظيفة له سوى الاستهلال. أمّا تحديد الوزن والقافية (أو القوافي) فمنوط بالخرجة لأنّ الوشاح ـ باتفاق النقاد القدامى ـ يبدأ إنشاء موشحه بالخرجة. فـ«المطلع» في الموشح قد فقد الكثير من دلالته في الشعر. هذا فضلا عن كونه في الموشح ـ خلافا للشعر ـ تارة يحضر وتارة يغيب. فلعل هذا الغياب أو الحضور منوط بوظيفة أخرى غير وظيفته في الشعر تستوجب حضوره عند الاقتضاء. وسنحاول البحث عن هذه الوظيفة عند التعرض إلى مصطلح مرادف له وهو المنقال.

القافيـــــة :

هي واحدة في القصيدة متعدّدة في الموشح. ومنها القار ومنها المتغير. ومنها ما يقع في نهاية مركبات كبرى (أقسمة) وتأتي عند تمام الجملة نحويا أو في مواطن الوقف العادية في الكلام العادي أو الشعر العمودي. ومنها ما ينشأ عن التضمين. وهو إحداث قواف داخل الجملة تفكك وحدتها النحوية والصوتية عند الأداء. وهذه أمثلة :

فمن النوع الأوّل قول أبي بكر بن زهر :

وندِيمٍ همتُ في غُرّتِـه

وشربتُ الرّاحَ من راحتِه

كلما استيقظ من سكرتِـه

جـذب الـزّق إلـيّ واشتكـى   وسقانـي أربعًـا في أربـع [20]

فالقوافي وردت في نهاية كل جملة أو في مواطن يمكن الوقوف فيها حسب قواعد الوقف في العربية.

أمّا النوع الثاني فأمثلته عديدة. منها الفصل بين عنصري المركب الإضافي في الكنية كقوله :

وَالَى أَبُو * يحيّ أبا القاسم

فالمشربُ * قد لـذّ للحائـم [21].

ومنهـا الفـصل بين عنصـري المركب الحرفي كـقـول ابن القـزاز :

الجمـال * وقـفٌ علَى * ظبي بَني ثابت

لا زَوَال * في الحب لاَ * عن عهده الثابت [22].

ومنها الفصل بين الموصول وصلته كقول ابن القزاز :

بأبـي * ظبيٌ حمَا * تكنفهٌ * أسدٌ غيل

يَستبي * قلبـي بمَا * يعطفُه * إذ يمـيل [22].

والامثلة كثيرة ومتنوّعة تتجاوز هذه النماذج الثلاثة بيد أنّ هذا النوع من التقفية - وهو التضمين - نادر جدا في الشعر وقد استهجنه فيه النقاد القـدامى. لكن المهم بالنسـبة إلى الموشح أنّ الوقف عند هذه القـوافي من هذا النوع الأوّل أطول منه في النوع الثاني. فعلامات الوقف في الموشح طويلة وقصيرة كالسكتات في الموسيقى.

(20) ديوان الموشحات II ، 76.

(21) المصدر السابق.

(22) المصدر السابق ، I ، 165 - 162.

تتبيّن من هذا التحليل أنّ المصطلح المستمد من مجال الشعر قد فقد بعض دلالته لأنّ المسمّى في الشعر غيره في الموشح وإن تشابهت المسمّيات. بل إن المصطلح لا يكاد يفي أحيانا بالمسمّى من عدة وجوه. والاقتصار على مفهوم المصطلح في مجال الشعر يسقط الكثير مما يمكن أن نتبينه في النموذج.

ومن هذه المصطلحات المستمدة من مجال الشعر «السمط». وهو يتصل بالشعر الدوري كالمخمّسات. فهو متأخّر عن ظهور الموشح. ويطلق بصفة خاصّة على السطر الأخير الذي تكون فيه القافية قارة في كامل القصيدة. بيد أنّ هذا المصطلح يبدو غامضا بالنسبة إلى الموشح. فهو في نص ابن خلدون يتردّد بين الدلالة على قسيم من أقسمة الدور أو على قسيم من أقسمة القفل. وهذا أحرى به فيما نعتقد لاستقرار القافية فيه وحلول القفل في المرتبة الثانية من بيت الموشح. على أن إجراء هذا المصطلح لايتيسّر إلا بالنسبة إلى النصوص القائمة على تساوي الأجزاء لأنّ الأسماط في الشعر الدوري تأتي متساوية غالبا. فالنصوص التي من نوع المرعوس والمذيل والمجنّح والأعرج لا يتلاءم معها مصطلح السّمط لأنّ أجزاءها غير متساوية.

فباستثناء «السمط» الذي يبدو لنا أحيانا غير قابل للتلاؤم مع الموشح فإنّ بقية هذه المصطلحات المستمدة من مجال الشعر تبدو معدولا بها عن دلالتها الاصطلاحية في مجالها الأصلي. فالمقايسة تشابه وليست تطابقا. لكن هذا العدول لم يبلغ درجة التلبس بدلالات المسمّى الجديد. فغطت دلالات المصطلح في الشعر على دلالات المسمّى في الموشح. وبقي المصطلح في الموشح أصمّ يشير أحيانًا إلى غياب شيء من المسمّى هو العنصر الموسيقي.

ـ المصطلحات المستعارة من الموسيقى :

من المصطلحات حول الموشّح ما لا يشك في انتسابها إلى الموسيقى كالدور والعروس. ومنها ما هو مرشح من بعض الوجوه ليكون من

مجال الموسيقى. كالقفل (قفلة عند الابشيهي) والخرجة والتضفير والمنقال.

فالدور (ج أدوار) هو - لغة - الحركة. عَود الشيء إلى حيث كان أو إلى ما كان عليه. وهو - اصطلاحا - جمع نغمات يشتمل عليها ذي الكل (وبُعد ذي الكل : مجموع النغمات المتلائمة). ويسمّى الدّور الشد والدائرة. وعلم الأدوار هو علم الموسيقى [23] ،والدور حسب ابن سينا يوسم بالطول والقصر ومنه ما يُسمّى الزّجل، [24]. ولصفي الدين الأرموي (ت 693 هـ) كتاب في الموسيقى عنوانه ،كتاب الأدوار ، وقد وصلنا.

فالدور يدلّ على وحدة إيقاعية موسيقيّة تتكرّر. وقد تطول وقد تقصر وهو ما يتجسم في نص الموشح كلامًا، مجموعةً من الاقسمة اقلها ثلاثة تكون على وزن واحد وقافية واحدة. وكونها ثلاثة فأكثر يحقق معنى التدوير ويخرج عن مفهوم التوازي والازدواج في الشعر. فهذا الشرط في الدور ليس اعتباطيا.

وأمّا ،العروس، [25] فقد ذهب في ظنّي بعد أن اكتشفت نص الموشح الموسوم به أنه مجرّد استعارة تشير إلى تعدّد مستويات اللغة في هذا الموشح حسب نظام اختاره الوشاح ، الفصحى في الأدوار والعامية في الأقفال والرومنثية في الخرجة مما يفيد معنى الزينة من بعض الوجوه. وهذا احتمال ربّما قصده الوشاح فضلا عن أنّ المعنى وارد في الشعر بلفظه. يقول ابن الحجاج البغدادي، وشعره معروف بالأندلس :

---

(23) صفي الدين الأرموي، كتاب الادوار تحقيق الحاج هاشم محمد الرجب (دون تاريخ او مكان) ص 54 .

(24) انظر رسالة في الموسيقى لابن سينا. ضمن كتاب فرمر Farmer ، تاريخ الموسيقى العربية دار الحياة . بيروت (د.ت) ص413.

(25) دار الطّراز ص 51. العاطل الحالي تحقيق حسين نصّار. مصر 1981. ص 11.

(وهذه القصيدة مثل العروس موشحةً بالمعاني الملاح [28])

ولكنني تبينت بعد ذلك أنّ لفظ العروس مصطلح موسيقي كان يطلق على لحن من جملة ألحان أخرى أوردها أبو بكر الطرطوشي في كتابه «الحوادث والبدع» أُجريت على النص القرآني كالحجازي والصقلبي والراعي والجوسي والاسكندراني [26] والمصري والمكي والعروس والمنمنم والكروندي والدرقون الخ [27] وجملتها سبعة عشر. وغيرها كثير حسب الطرطوشي.

فنحن إذن نجهل بعض معاني المصطلحات حول الموشح.

وأمّا المصطلحات التي لا تبدو علاقتها بالمجال الموسيقي واضحة فمنها المنقال. وهو يطلق على المطلع. وهذا من مجال الشعر. أمّا المنقال فمصطلح جديد كأن صيغته الصرفية والمادة التي اشتق منها تشيران معا إلى وظيفته في الموشح. ولا تبدو هذه الوظيفة في مستوى النص فلعلها تقع في مستوى اللحن الغائب. فمادة نَقَل واردة بكثرة في النصوص التي تنظّر للموسيقى وفي صيغ مختلفة. إذ نجد في «رسالة في الموسيقى» لابن سينا : منتَقَل فيها إلى نقرة أخرى (ص 412) الانتقالات، ينتقل، الانتقال (ص 413) نقل، تُنقل (ص 416) وعند الفارابي : «أسرع نُقلة [28]».

ولقد ذكرنا أن المطلع أي المنقال يحضر ويغيب. ويرى أحمد رجائي - وهو باحث في الموسيقى والعروض - أنّ حضور المطلع في الموشح وغيابه ربما كان في علاقة بتركيب اللحن الذي عليه الموشح. فإذا بدأ اللحنُ بما يناسب القفل احتاج الوشاح إلى المطلع. وإذا بدأ اللحن بما يناسب

(26) الثعالبي. اليتيمة II .214 عن مصطفى عوض الكريم ص19. و"العروس" اسم لبعض منتزهات إشبيلية.

(27) الطرطوشي. الحوادث والبدع. تحقيق عبد المجيد التركي. دار الغرب الإسلامي بيروت 1990 ص189.

(28) عن أحمد رجائي. أوزان الألحان بلغة العروض. دمشق1990 ص179.

الدور لم يحتج إلى مطلع. وقد وجدنا عند ابن حجة الحموي عبارة تلتقي مع هذا الرأي وهي قوله «الدخول على المطلع» [29]. فوظيفة المطلع (= المنقال) دخول في اللحن وانتقال إلى سواه. ولفظ الدخول يتقابل من ناحية أخرى مع الخرجة لفظا ومعنى. فمصطلح المطلع قد حجب عنا العنصر الموسيقي في مسماه في الموشح. وغلب في الاستعمال على مصطلح «المنقال» لغلبة ثقافة الشعر على ثقافة الموسيقى في المجتمع العربي الإسلامي.

ومما يترشح ليكون من مجال الموسيقى مصطلح التضفير. ورد في «رسالة في الموسيقى» لابن سينا : «وبسائط الانتقالات اثنان ضافر ومتصل. والضافر هو الذي يُنتقل فيه من نغمة إلى غير تاليتها. والمتصل هو الذي ينتقل فيه إلى تاليتها» [30]. وهو ما يطابق معنى التضفير لغة ثم اصطلاحا في الموشح.

وأمّا القفل فيقع بعد الدور. وبنيته تختلف عنه وخاصّة ما كان منه مرءوسا أو مذيّلا أو أعرج. فإذا كان الدور يحمل دلالة موسيقية فلا يستبعد أن يكون القفل كذلك. ومصطلح القفلة بالتأنيث من مجال الموسيقي. وهو عند الإبشيهي يطلق على القفل.

وما يصحّ بالنسبة إلى المطلع والأقفال يصحّ بالنسبة إلى الخرجة رغم أن ابن سناء الملك لم يبد أيّة إشارة إلى وظيفتها الموسيقية. وإن هو قد اعتنى بها اعتناء خاصّا.

- المصطلحات الجديدة :

ومن المصطلحات ما يبدو جديدا كأنّما هو خاص بالموشح. منها : الغصن والجنّح والمرءوس والأعرج. فهل إنّ هذه المصطلحات لا تتجاوز دلالتُها تسميةَ مركبات الكلام أم لها دلالة موسيقية ؟ أميل إلى الافتراض الثاني لأنّ بعض هذه المصطلحات ما زالت إلى اليوم تطلق على إيقاعات

---

(29) ابن حجة الحموي. بلوغ الأمل في فن الزجل ص128.

(30) انظر رسالة في الموسيقى لابن سينا ضمن كتاب فرمر ص413 (الإحالة24).

موسيقية من التراث ك «المرصّع الشّامي» و«الأعرج المثلث» و«العروسي الليبي» [31].

يمكن أن نستخلص من المواءمة بين القول الشّعري والموسيقي في الموشح أن المفاهيم المصطلحية حول الشعر والموسيقى قد تداخلت في تكوّن المصطلح حول الموشح.لكن المصطلح حول الشعرمنتشر متداول في أوساط ثقافية واسعة. أما المصطلح الموسيقي والمفاهيم الموسيقية فمحصورة في حلقة ضيقة لا تتجاوز الفلاسفة وكبار المغنين والملحّنين. فمجال التنظير للشعر أوسع من مجال التنظير للموسيقى وأكثر انتشارا. فنتج عن عدم التكافئ في الانتشار أنّ المفاهيم الموسيقية كادت تضمحلّ أمام مفاهيم المصطلح الشعري وما إليه. والكثير من المصطلحات المستمدة من مجال الشعر تدل على نزعة ردّ الموشح إلى الشعر. لكنّها في ذاتها لا تكاد تدلّ على شيء لو لا ما يرفقها من تعريف وتحديد مشفوعا بالنموذج. وتبدو في تسمية مركّبات الموشح غير معللة (non motivés).
إنّ البحث في المصطلح النقدي حول الموشحات يحتاج إلى مزيد النظر لكن ما حصل لنا منه يسمح لنا - على اقتضابه - بالاستنتاجات التالية :

1 - فهو يؤكد على أنّ الموشح يقوم في بنيته على مفاهيم موسيقية لا عروضية . وبعض هذه المفاهيم قد تشكل في مصطلحه الأصلي في الموسيقى. وبعضها استُعيرت له مصطلحات من مجال الشعر والعروض والبلاغة فظل غامضا مستعصيا عن الفهم أو مسطح الدلالة لأنّه غير معلل بسبب أن المفهوم الموسيقي قد حجبته عنا دلالة المصطلح في الشعر. معنى هذا أنّ الحقل الدلالي الاصطلاحي الخاص بالموشح منقوص في رصيدنا المعرفي نقصَ ثقافتنا الموسيقية. وقد حرصنا في هذا البحث على تبيّن ملامح هذا المفهوم أو على الأقل أشعرنا باحتمال وجوده

---

(31) أحمد رجاني، أوزان الالحان بلغة العروض ص285 - 286 - 273 - 277 .

احتمالا مؤكدًا. وهو ما يلتقي ببحث سابق كنا تبينّا فيه أن الموشح ينشأ على لحن سابق له.

2 ـ يدل المصطلح النقدي حول الموشح على أنّ ثقافة المشافهة بالأندلس لا تقل نظامًا وانسجامًا عن ثقافة المكتوب. بل لعلها كانت أوسع أفقا منها. وليس معنى هذا أنّ الجهاز الاصطلاحي قد اكتمل منذ ازدهار الموشح. فلقد بدا لنا أنّ المصطلحات موزعة في التاريخ. وهي فيما نعتقد لم تنشأ في زمن واحد. ولكن المفاهيم التي تتحكم في نظام الموشح كانت حاضرة عند إبداعه وفي تطوره. ونعتقد أنّ جلها كانت لها تسميات من مجال الموسيقى لدى المبدعين. ولكنّها أبدلت أو أهملت لدى النقاد المنظرين للموشح - وأبرزهم ابن سناء الملك - لسيادة ثقافة الشعر ولعدم تمرّسهم بالمصطلح الموسيقي، ولنزعتهم إلى رد الموشح إلى الشعر.

3 ـ إنّ ا لموشح في علاقته بالموسيقى على هذا النحو يشكل المعنى الشعري تشكيلا مخصوصا حسب ما تبيناه من خلال تحليل بعض المصطلحات في ضوء نماذجها. وأهم معاني الشعر في الموشح الاحساس بالزمن. فهذا يتشكل كلاما ملحنا. كميات صوتية إيقاعية تتردد بين الحدة والثقل والطول والقصر في المفهوم الموسيقي والنفسي معا. فعنصر الموسيقى في الموشح يداخل نصّه فيثري طاقة التأثير فيه لأنه مندمج في الكلام ومن لغة الكلام. هذا ما يفسر إعجاب ابن بسام بالموشحات رغم إعراضه عن تدوينها. إنّها على حدّ عبارة أبي القاسم الشابي في حرفيتها «حياة موسيقية مصطفاة».

4 ـ إنّ هذا البحث وكذلك البحث السابق له يرميان إلى تأسيس منهجية في التعامل مع الموشح باعتباره نصا شعريًا غاب منه أحد مكوّناته وهو اللحن لكنّه أثر في بنيته اللغوية التأثير العميق. وهذه المنهجية تقتضي رؤية جديدة ما زالت تبحث عن مقوّماتها. ولعلّ أهم هذه المقومات مراجعة النظر في استعمال المصطلح اليوم. وذلك من حيث

التسميات ومن حيث الدلالات. فمن حيث التسميات نقترح تعديلا بسيطا فيما شاع لدى الباحثين اليوم. فالراجح أن الغصن هو القسيم في الدور لا في القفل. والمطلع ينبغي أن يعوّضَ بالمنقال أو أن يصحب به ليدل على وظيفته.

أما من حيث الدلالات فنحتاج إلى المزاوجة بين المدلولات التي من حقل اللغة والكلام والشعر والمدلولات التي من حقل الموسيقى مزاوجة تحقق المواءمة بينهما في فنّ الموشح. وهو ما يحتاج إلى تضافر الجهود بين أهل الأدب والشعر وجها بذة الموسيقى.

ملحـــــــــق :

نظرا إلى أهمية نص المواعيني حول الموشح ولأنّ كتابه لم ينشر بعد - فيما نعلم - رأينا إيراده في ما يلي نقلا عن إحسان عباس (تاريخ النقد الأدبي عند العرب . بيروت ط 2. 1978 ص 520).

تعرض المواعيني إلى فن التوشيح في سياق حديثه عما سمّاه بـ«الوزن المركب». وتعلق كلامه بموشح مشهور لعبادة ابن القزاز. والبيت الأوّل منه بصفة خاصّة. وهو التالي :

(دور)

بأبـــي * ظبي حِمَى * تكنفُهُ * أسدُغيل

مذهبـي * رشف لمى * فرقفه * سلسبيل

يَستبي * قلبـي بما * يعطفه * إذ يَميل

(قفل)

ذو اعتدال * يُعزى إلى * ذي نعمة ثابت

في ظلال * تحتَ حُلَى * قطر النَّدَى بايتِ[32].

أورد المواعيني الدور ثم قال مشيرًا إلى الموشحة :

(32) غازي. د. الموشحات I ص162 - 163.

«وهي من ستة أبيات[33]. فتأمّل أيدك الله إحكام نسجه وإتقان نظمه. أربع تضمينات في كل غصن ... وفي الخرجات[34] (ست) تضمينات. في كل بيت ثمانية عشر بيتا[35] (كذا). وأكثرها سهل. وليس هذا من قصدنا وإنّما ذكرنا منها هذه النكتة لكونها مسندة من تلقاء بعض شيوخنا ولأنّها فذة في نظمها. وتنظيمها سهل مكين فغصونها لا تكاد تشعر بها».

(33) يقصد عدد أبيات الموشحة. وكذا وصلتنا.

(34) الخرجات = الأقفال.

(35) يقتضي السياق إبدال «بيتا» بـ «تضمينة».

ابن رشد قارئا كتاب الشعر لأرسطو :
البناء على الخطإ واختزال إمكانات النص المتن

حمّادي صمّود
جامعة تونس / منوبة -
كلية الآداب

أثار «تلخيص ابن رشد كتاب الشعر لارسطو»، منذ زمن بعيد، أسئلة مختلفة لما لاحظ الباحثون من فروق بين الأصل وبين التلخيص. وهي فروق تبعث أحيانا على الدهشة والاستغراب للهوة العميقة بين طريقة أرسطو في عرض المسائل، وحديث ابن رشد عنها، وطريقة فهمه لها.

وبسبب هذه الهوّة، قرّر المختصون في اللغات القديمة وآدابها أنّ : «هذا التلخيص لا يفيد في تحقيق الترجمة التي ينقل عنها، لأنه لا ينقل النصوص بحروفها. هذا مع ضآلة ما ينقله، واعتماده على التوسع في البسط للمعنى فيما يختاره، بما تضيع معه حروف النص» [1]. وبسبب من هذه الهوة أيضا، ذهب شق من الباحثين إلى تأويل ذلك على أنه استدعاء

(1) عبد الرحمان بدوي، فن الشعر، ص. 55، ط II، دار الثقافة بيروت 1973. وسنحيل على هذه الطبعة في كل مرة.

للنص الوافد إلى فضاء الثقافة المستقبلة بشروطها، واحترام سننها الأدبية، حتى يكون النقل مفيدا، فاعلا، مساعدا على إغناء التقاليد القائمة، وإكسابها أبعادا نظرية كانت في أشد الحاجة إليها، يقول أحدهم : «يمثل حجم الاستشهاد بالنصوص العربية المستمدة من القرآن الكريم ومن الشعر العربي في تلخيص ابن رشد لأرسطو ظاهرة تؤكد الفرضية التي تقوم عليها هذه الدراسة وهي محاولة ابن رشد إيجاد لون من التمثيل والتعريب للفكر الأرسطي وتجاوز الوقوف عند الترجمة والتلخيص»[2].

لا شك أن ابن رشد كان على أتم الوعي بأنّ عمله ليس ترجمة حرفية لما جاء في كتاب المعلم الأول، وبأنّ ما دفعه إلى التلخيص حرصه على الوقوف «في الشعر [على] القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم، أو للأكثر إذ كثير مما فيه من قوانين خاصة بأشعارهم»[3].

وفي التلخيص كثير من السياقات المؤكدة لهذا المقصد، الدالّة على إصرار ابن رشد على تجاوز الخصوصيات المتصلة بطريقة اليونانيين في قول الشعر، وعلى التقريب بين الكليات ونصوص الأدب العربي[4].

ولا شك أن كل ناظر في نصه يلاحظ أن شواهده لمختلف القضايا المطروحة في التلخيص من الشعر العربي بالدرجة الأولى ومن القرآن، وأنه، في كل مرة يحاول أن ينسج الموافقات بين الاعتبار النظري والشاهد الأدبي، يعود إلى النصوص الأدبية شعرها ونثرها. ولذلك فإن هذين الموقفين، على ما بينهما من اختلاف ليسا حاسمين في وصف تعامل ابن رشد مع كتاب الشعر، ولا يجيبان عن الأسئلة التي تطرحها الدراسة المقارنة بين النص الأصل وبين التلخيص، وبينه وكل ما جاء قبله من

(2) احمد درويش، ضمن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس، 1999، ص. 204.

(3) ابن رشد، ضمن بدوي، ص، 201، وانظر أيضا، صمّود، ملاحظات حول مفهوم الشعر عند العرب، ضمن، في نظرية الأدب عند العرب، ط2، تونس 2001.

(4) انظر مثلا، 203، 207، 210، 214، 217، 218، 220، 222، 226، 228، 229، 232، 233، 235، 237، 238، 241 وما بعدها.

تلاخيص وترجمة. أما أنّ التلخيص لا يعين على ترجمة النص وضبطه فأمر يكاد يكون طبيعيا، لا سيّما أن إرادة صاحبه الوقوف على الكليات كما قلنا، ثم إنه لم يضنعه اعتمادا على الأصل، وإنما بناه على ما وقع له من ترجمات عربية لم تصلنا منها إلا واحدة أجمع الباحثون على فسادها. ومن تلاخيص أشهرها تلخيص ابن سينا، وهو لا يخلو من بعد عن الأصل في كثير من المواضع، بل لعله كان، كما سنشير إلى ذلك، السبب في ما جاء عند ابن رشد من مباينة للأصل في عدد من القضايا.

أما تعريب الفكر الأرسطي و.تجاوز الوقوف عند الترجمة والتلخيص، فأمر لا يحصل بالظن الحسن، والاكتفاء بإحصاء الشواهد الواردة في التلخيص، وهي شواهد لا يمكن أن تكون إلا من الأدب العربي للسبب الذي ذكرناه آنفا. فالتعريب مسألة تتجاوز الشاهد .وتقتضي، لتقوم، إدراكا واسعا لما يؤسس النص الأصل من قضايا نظرية، ومعرفة بمقومات السنة الأدبية للثقافة المستقبلة لذلك النص، المتبنّية لمسائله. وبدون هذا الفهم المزدوج لا تتبين الفروق. ولا يمكن التعريب ولا يحصل ما وقع التعويل عليه من إغناء وتلاقح.

ولا مهرب من أن نطرح، انطلاقا من هذين الموقفين المتطرفين، وردا عليهما، مسألة تقويمنا مجهودَ القدماء في نقل العلوم والمعارف وهو تقويم كثيرا ما اتسم إما بالتشدد على النقلة والمجتهدين تشددا لا مبرر له وإما بالتساهل الذي يمليه التعصب للملة والحرص على عدم المس بالصورة الناصعة التي وصلتنا عن هذا العالم أو ذاك بل ربما العمل على تزيينها وإضافة بريق إلى بريقها.

فعبد الرحمان بدوي شديد على أبي الوليد، ينفي عما قدّمه عن كتاب الشعر كل فائدة .فيلولوجية. بحيث لا يستطيع الباحث المختص مثله في الأدب القديم توظيفه للوصول إلى صورة النص الأصل .لأنه لا ينقل النصوص بحروفها،. ولأنه كثيرا ما اعتمد على النص لا لايراد ما فيه.

وإنما لينطلق منه إلى قضايا يتوسع في بسطها وقد لا تكون لها بالنص علاقة أو أن علاقتها به ضئيلة. ومأتى التشدد عند بدوي من تصوره هو لمفهوم التلخيص، والزهد في المعنى القديم الذي كان جاريا زمن ابن رشد وقبل زمانه، فلم يكن التلخيص في أي فن من الفنون، سواء فهمناه بمعنى البيان والشرح أو بمعنى الاقتصاد والاختصار يقتضي الالتزام بحرف النص الأصلي لأن ذلك لا يتأتى في الحالتين فكل من استقصاء الشرح أو الاقتصاد والاختصار، لا تكون العبارة فيهما إلا عبارة من يقوم بالتلخيص، يُبيِّن بها ما غمض أو يقف بها على جمل معاني النص دون تفاصيله وجزئياته وهذا محوج إلى استئناف العبارة وإجرائها ابتداء [5]. وليس ذلك طبعا بمانع من أن ترد في التلخيص أجزاء من النص الأصل أو نتف منه بحروفها بسبب العلاقة الوطيدة القائمة بين النص الأصل والنص المشتق منه الذي يبقى رغم، ما قلنا، في دائرة حكمه، مرتسما في فلكه، لأنه صورة أخرى عنه تزيده بيانا أو تخلّصه من الزائد والفضلة ولكنها لا تستقل عنه.

ولم يخل تلخيص ابن رشد، فعلا، وفي مواطن كثيرة جدا، من نتف وفقرات قريبة في بنيتها ومعناها من كتاب الشعر رغم أنه لم يكن يلخّص الأصل مباشرة وإنما كان يعتمد ترجمات بين ما وصلنا منها وبين الأصل بون شاسع أو شروحا ورسائل لم يكن همها المحافظة على صورة النص الأصل بقدر ما كان همها فهمه وبيان ما غمض من معانيه.

---

(5) أشار ابن رشد في تلخيص «الخطابة» إلى معنى التلخيص قائلا: «وهنا انقضت معاني هذه المقالة الثالثة. وقد لخصنا منها ما تأدى إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصوده. وعسى الله أن يمنّ بالتفرّغ التام للفحص عن فصّ أقاويله في هذه الأشياء وبخاصة فيما لم يصل إلينا فيه شرح لمن يُرتضى من المفسّرين».
ويعلّق مارون عوّاد على هذا النص قائلا: "يظهر من هذا التحديد أن مراد ابن رشد في تلخيصه هو شرح معاني نص أرسطو بكامله. وهذا يعني من جهة أن ما يقصده هو ليس شرح لفظ أرسطو بل شرح أفكاره".
مارون عواد، مناهج ابن رشد في «القول في الأقاويل الخطبية» و«تلخيص الخطابة»، ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، راجعه وأعده للنشر: مقداد عرفة منسية، ط. 1، تونس، 1999، II/43 - 54.

وموقف أحمد درويش، وهو موقف منتشر بين دارسي ابن رشد من العرب [6] خاصة فيه شيء غير قليل من التساهل في الحكم المتأتي في رأينا من إرادة الانتصار للتراث وتنزيه العلماء لا سيّما إن كانوا من طراز ابن رشد، وتبرير كل ما قد يكون مدخلا إلى الاستنقاص ومجلبة للطعن. وعلى ما قد يكون لهذا الموقف من الوجاهة وحسن الظن بالمشاهير الأفذاذ وصيانتهم عن الزلل والخطإ، فإنه لا يعيننا على حل المسائل التي بقيت تنتظر الحل وعلى التعامل معهما بشروط المعرفة والبحث المجرد عن الميل والهوى ومن هذه المسائل :

1) المقارنة بين متن كتاب الشعر وتلخيص ابن رشد له لنربط بين ما جاء في التلخيص وكل فصل فصل من الكتاب لمعرفة ما بقي منه لفظا ومعنى، وما بقي معنى مبينا مشروحا دون حرف ولفظ وما أضاف إليه صاحب التلخيص، وما استغنى عنه منه ثم، خاصة، معرفة من أين أضاف ما أضاف ولماذا استغنى عما استغنى، هل استعان بكتاب الخطابة وسائر مؤلفات أرسطو لتحقيق مسائل من كتاب الشعر ؟ وكيف يحضر النص العربي في التلخيص ؟ وما هي مظاهر توجيهه له وفرض نواميسه عليه ؟ وهل استغنى عما استغنى انسجاما مع مشروعه في الوقوف على الكليات دون ما يخص شعر يونان ؟

(6) لئن قامت محاولات كثيرة جيدة لتحديد المتن الرشدي (انظر على سبيل المثال: جمال الدين العلوي: "المتن الرشدي"، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1986، وجيرهارد أندرس، أعمال ابن رشد الكامنة: تكوّن المتن الرشدي وتلقّيه ونشره، ضمن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، المذكور آنفا، II/451 - 486) فإنه ليس بأيدينا إلى الآن مسرد واف بالأعمال التي أنجزت عنه بمختلف اللغات رغم الجهود الجزئية التي بذلها الدارسون في تحديد تلك القراءات. (انظر مثلا: أحمد عبد الحليم عطية: الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد، ضمن الكتاب السابق، II/511 - 550، وهي دراسة اكتفى فيها بنماذج دالة على قراءات مختلفة عبّر خلالها عن أمله في أن "يستوفي بقية هذه القراءات المعاصرة لابن رشد" في دراسة قادمة (ص. 515)، ومحمد التركي: ابن رشد في ظل القراءات الألمانية، المرجع السابق، II/489 - 510).

2) هل صحيح أن ابن رشد حاول «إيجاد لون من التمثيل والتعريب للفكر الارسطي وتجاوز الوقوف عند الترجمة أو التلخيص» ؟ هل كانت الأمور مبذولة له إلى هذا الحد وكانت مسائل كتاب الشعر طيّعة مألوفة بحيث يصرّفها على ما يريد ؟ هل تكفي الشواهد الكثيرة من القرآن والشعر دليلا على إرادة التعريب ؟ وبم عساه كان يمثل للقضايا التي عرضها في ما عدا نصوصه العربية ؟

هذه أسئلة لا نستطيع، دون الإجابة عنها، القطعَ برأي في مسألة التلخيص في علاقته بالمتن، والحديث عن غرض ابن رشد من القيام به. والإجابة عنها ليست بسيطة وإنما تتطلب عملا دقيقا وصبرا على مقارنة النصوص وإقامة المناسبات بينها وردّها إلى مضانّها في المتنين الأرسطي والرشدي. وهذا العمل «الفيلولوجي» لم تتعود عليه الدراسات في الغالب الأعم ولا نعتبره من المقدمات الضرورية لبناء الرأي والتصريح بالحكم.

ولا أظننا نحتاج إلى الإقناع بأن السبيل القويمة لخدمة التراث هي قراءته، في ما نحن فيه، في طموحه إلى المعرفة، واكتشاف فكر الآخر والإقبال عليه إقبالا لم تضعف منه حواجز اللغة وسلطات المنع والخوف، ولكنْ أيضا في تردّده، وارتباكه أمام ما لم يألف، ووقوعه في سوء الفهم والتناقض، والبناء على بعيد التأويل، لأن الفكر الحي المتوثّب ليس فكرا خالصا مطمئنا يلفه برد اليقين ويقوم على الانسجام والائتلاف.

وليس لنا من غاية من مساهمتنا هذه إلا قراءة الجهد الذي بذله ابن رشد في التلخيص اعتمادا على وسائط ليس لنا عنها معلومات يقينية قاطعة وذلك بمقارنة نصه بنص كتاب الشعر في ترجمتين تعتبران من أقرب الترجمات إلى الأصل، إحداهما بالعربية أنجزها العلامة عبد الرحمان بدوي ونشرها في كتابه الذي أشرنا إليه عن فن الشعر، وثانيتهما ترجمة إلى الفرنسية مع النص اليوناني أنجزها رُوزْلين دوبان روك (Roselyne Dupont-Roc) وجان لالّو (Jean Lallot) وكتب مقدمتها زفتان تودوروف (Tzevetan Todorov) ونشرتها دار سوي (Seuil)، سنة

1980، وهي ترجمة مشهود لأصحابها بمعرفة الآداب القديمة معرفة أصبحت الآن نادرة.

ونريد أن نلح على أن ما سنقوله عن تعامل ابن رشد ومن ورائه الثقافة العربية الإسلامية مع الفكر اليوناني ينحصر في هذا الكتاب وفيه فقط. فنحن لسنا مختصين في الفلسفة، وليس لنا معرفة بوجوه التعامل مع المؤلفات الفلسفية الأخرى إلا ما غنمناه من الدراسات التي كتبها باحثون معروفون وضبطوا فيها نهج تعامل العرب مع الفكر اليوناني وما حصل عن ذلك التعامل من تغيير في بنية المعرفة [7].

إن المقارنة بين مختلف فصول كتاب الشعر وما بقي من كل فصل فصل منها في تلخيص ابن رشد تؤكد ما يلي :

1 - لم يكتف أبو الوليد بإيراد الكليات بل إنه في أغلب الفصول يحاول أن يفهم التفاصيل والدقائق المتصلة بالمأساة، بالشروط الكفيلة بالوصول بها إلى الغاية، حسب عبارته، ولا يستغني من الأصل إلا عن الشواهد والأمثلة.

2 - أن محاولة التقريب بين ما جاء عند أرسطو وطريقة العرب في قول الشعر ليست أمرا مطّردا في كل الفصول، فكثير منها اكتفى فيه بفهم المسائل المطروحة، وتقريب النص الأصلي من القراء الذين لهم ثقافة فلسفية تسمح لهم بتمثل تلك القضايا في ما جاءت فيه من مفاهيم ومصطلحات لا عهد للثقافة العربية بها.

3 - أن طريقة عرضه لأغلب فصول الكتاب تكشف عن فروق جوهرية أحيانا بين ما يرد في النص الأصل، وما يذهب إليه صاحب التلخيص، إلى حد يغيب فيه المعنى الأصل تماما، ويخرج ابن رشد به إلى مناطق أجنبية عنه.

---

(7) انظر على سبيل المثال عملين مشهورين في الموضوع:

— Ibrahim Madkour, l'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, 1934.

— Abderrahman Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, 2 volumes, Paris, 1972.

4 - أن هذا الابتعاد عن النص الأصلي قد يفتح لصاحب التلخيص إمكان التوسع والبناء على الخطإ فتنشأ عن ذلك بنية جديدة أصلها سوء تقدير للمفهوم في سياقه.

5 - أن عددا مهما من المسائل ذات العلاقة المباشرة بالفعل الشعري، قد ردّت في التلخيص إلى حدود هي أضيق بكثير مما كانت عليه عند أرسطو. والسبب في ذلك، عندنا، لا يأتي من الابتعاد عن المعنى الأصلي بقدر ما يأتي من بنية ضاغطة هي بنية ثقافته الفقهية واختياره في الشعر أكثر المذاهب تشددا في النقد العربي الذي جاء قبله.

وإذ يتعذر في هذا المقام استعراض كل الفروق التي حصلت لنا من معاينة النصين، والإشارة إلى كل المواطن التي وقع فيها شيء من الإفراط في التأويل إلى حد الخروج عن النص، أو رد فيها النص إلى حدود أضيق بكثير مما كانت عليه في الأصل، رأينا أن نقتصر، لبيان ما نريد بيانه، على مفهومين مترابطين عنده وهما مفهوما «الإدارة» و«الاستدلال» وإن كنا لا نتوسع إلا في الثاني ونكتفي من الأول بما يساعد على إيضاح ملازمه. وسنحاول في التحليل أن نبين أن بين الأمرين اللذين وضعناهما في العنوان، وهما اختلاف الفهم أو سوء الفهم والبناء عليه، وكذلك التضييق من سعة النص القاعدة النّظرية التي يقوم عليها ما ولّده من المفهوم نفسه.

في الفصل العاشر من كتاب الشعر يستعرض أرسطو نوعي الخرافة (muthos) البسيطة والمركبة، ويفرّق بينهما على أساس الكيفية التي يحصل بها التحوّل. ففي البسيطة يحدث التحول بدون انقلاب مفاجئ أو تعرّف، بينما يحدث ذلك في المركبة إما بالتعرف، أو بالانقلاب المفاجئ، أو بهما معا.

وفي الفصل الحادي عشر، يشرح المقصود من التحول والتعرُّف، ويلحّ على أنهما، في المأساة، من أهم ما يوقع التأثير في النفوس ويولّد فيها الانفعالات المقصود إثارتها.

ويعود في الفصل السادس عشر، إلى التعرف ليفصّل القول في أنواعه، وهي أربعة عنده، نستعمل في استعراضها مصطلح العلاّمة عبد الرحمان بدوي : التعرف بواسطة العلامات، التعرف الذي يؤلّفه الشاعر ويرتّبه، والتعرف بالذاكرة، والتعرُّف بالقياس. هذا هو الحيز من كتاب الشعر الذي ندرس، بالرجوع إليه، التلخيص ونحاول أن نرسم المسافة الفاصلة بينهما من الزيادة أو النقصان.

مسايرة لمنطق ترتيب الأصل برز مصطلحا «الإدارة» و«الاستدلال» في التلخيص في الفقرة التي قدرنا أنها تناسب في عمومها ما جاء في الفصل العاشر يقول : «(...) والمحاكاة البسيطة هي التي يستعمل فيها أحد نوعيْ التخييل أعني النوع الذي يسمى «الإدراة». أو النوع الذي يسمى «الاستدلال». وأما المحاكاة المركبة فهي التي يستعمل فيها الصنفان جميعا ، وذلك إما بأن يبتدأ بالإدارة، ثم ينتقل منه إلى الاستدلال أو يبتدأ بالاستدلال ثم ينتقل منه إلى الإدارة والاعتماد هو أن يبتدأ بالإدارة إلى الاستدلال، أو يبدأ بالاستدلال ثم ينتقل إلى الإدارة» [8].

وليس يهمنا تحديد المسافة الفاصلة بين هذه الفقرة والأصل في التصور ووجهة النظر، وإنما نكتفي بتسجيل السّياق الأول الذي برز فيه هذان المصطلحان في التلخيص [9].

وبالرجوع إلى النصوص السابقة في الظهور عليه نتأكد أن ابن رشد لم يخترعهما، ولا كانا من وضعه، وإنما غنمهما ربما من ترجمة متّى، أو من ترجمة يحيى بن عدي التي لم تصلنا.

يقول متّى في ترجمة الفصل العاشر من كتاب الشعر :

---

(8) بدوي، فن الشعر، ص ص. 215 - 216.

(9) اعتبر أحمد درويش المصطلحين من مصطلحات ابن رشد في فقرة تحدث فيها عن المصطلحات الجديدة التي طرحها في التلخيص (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس 1999، ص ص. 206 - 207)، وسيتبين القارئ أن هذا الادعاء غير صحيح.

،وقد توجد مركّبة. وذلك أن الأعمال هي تشبيه محاكاة الأعمال بتوسط الخرافات، وأعني بالعمل البسيط ذاك الذي عندما تكون هي كما حدث هي واحدة متصلة يكون الا [نتقال] بلا التزوير أو الاستدلال؛ والمركّبات تعدُّ تلك التي يكون الانتقال فيها مع الاستدلال أو الادارة أو مع كليهما، [10].

وقد يكون اطّلع أيضا على ما جاء عند ابن سينا في كتاب «الشفاء» متصلا بالشعر إذ احتفظ الشيخ الرئيس بمصطلح «الاستدلال» وقد سماه أيضا «دلالة»، وغيّر مصطلح الإدارة وعوّضه بـ «الاشتمال». يقول:

«فأجزاء الخرافة بالقسمة الأولى جزآن: الاستدلال والاشتمال. وها هنا جزء آخر يتبعهما في طراغوديا وهو التهويل وتعظيم الأمر وتشديد الانفعال، مثلما يعرض عند محاكاة الآفات الشاملة كالموتان والطوفان وغير ذلك» [11].

وكل من متّى وابن رشد وابن سينا قبله، يستعملون المصطلحيْن لترجمة Peripetéia (الإدارة) و Anagnorisis (الاستدلال) وقد نقلهما أصحاب الترجمة الفرنسية بمفهوم جامع هو(renversement). وتحدث هذه التغيرات إما بـ: (la reconnaissance) وهو الاستدلال في مصطلحهم ومصطلح ابن رشد أو: (le coup de théâtre) أو الحدث غير المتوقّع وقد ترجمه متّى بـ«الإدارة دُفْعَةً». أما العلاّمة بدوي فقد ترجم المصطلح الجامع بـ «تغير المصير» وسمّى الفرعين تحوُّلاً وتعرُّفًا.

وبما أن أرسطو لم يتوسع في شرح «الإدارة»، ولم يزد على ذكر ما يصل به في التأثير إلى الغاية في حين توسع في «الاستدلال» ورجع إليه، بعد ذكره في الفصل العاشر، وتعريفه في الفصل الحادي عشر، ليفصّل القول في أنواعه في الفصل السادس عشر كما أشرنا، نسج ابن رشد

(10) بدوي، فن الشعر، ص. 106، نحن نسطّر.

(11) بدوي، فن الشعر، ص. 185، وقد سبق له ص. 179 أن سمّى الجزء الثاني من أجزاء الخرافة: «الدلالة».

على منواله كما فعل قبْلَه متّى وابن سينا، وتوسع في الشرح، وتفنن في التأويل والتوليد.

وأول ما يلفت النظر عند مقارنة النصوص تعريفه له. وهو يختلف اختلافا جوهريا عن تعريف أرسطو لا نستطيع اعتمادا عليه أن نتأكد من أنه يعتبره هو أيضا انقلابا وإدارة أو لا يعتبره كذلك إذ يكتفي بالقول : «وأما الاستدلال فهو محاكاة الشيء فقط» [12].

بينما قال أرسطو : «والتعرف، كما يدل عليه اسمه، انتقال من الجهل إلى المعرفة يؤدي إلى الانتقال : إما من الكراهية إلى المحبة أو من المحبة إلى الكراهية عند الأشخاص المقدّر لهم السعادة أو الشقاوة» [13].

وخصص محققَا الترجمة الفرنسية إحالة مهمة لشرح التعرُّف، وبيّنا كونه عنصرا ذاتيا له انعكاسات على نفسيات الأبطال، وكونه يتصل اتصالا وثيقا بوضعية موضوعية [14].

فلماذا اكتفى بهذا التعريف ؟ وهل من علاقة بين هذا الاكتفاء وأصل الترجمة التي اقتفى فيها أثر من سبقه ؟

ليس من الصعب إدراك الفرق بين التعرُّف باعتباره، في المأساة عند أرسطو، من أهم وسائل إحداث التأثير في النفس، وتأزم الأحداث، وقلبها من الضد إلى الضد بإقحام عنصر المفاجأة فيها، ومصطلح «الاستدلال» الذي اختاره العرب لترجمة هذا المفهوم وقد أجروه في غير هذا الموطن من مواطن تعاملهم مع التراث الأرسطي عند حديثهم عن الأقيسة والبراهين. في صيغة هذا الفعل المبنية على أصل يشير إلى السمات المادية المجسمة أو العقلية المتصوَّرة التي تفتح أمامنا باب الفهم يتأكد بواسطتها معنى دون معنى، ما يشير إلى الطلب والبحث عن الأدلة لشيء لا نتبينه،

(12) بدوي، فن الشعر، ص. 216.

(13) بدوي، فن الشعر، ص. 32.

(14) ص. 232، إحالة رقم 2.

أي طلب ما يهدينا إليه ويخرجنا من عتمة الجهل إلى وضوح المعرفة، كما يشير إلى امتلاك تلك الأدلة وإمكانية الإدلاء بها قطعا لدابر الشك عند السامع وطمأنة نفسه وعقله لقبول المعنى الذي نعرضه عليه على أنه المعنى لا معنى سواه.

ففي أصل الفعل في اللغة اليونانية ما يسمح بهذا التأويل. ويسمح بذلك أيضا القسم الأول من تعريف أرسطو له: «انتقال من الجهل إلى المعرفة». وتلك هي كما أشرنا، وظيفة الدّليل لارتباطه بمعنى الاهتداء والإشارة ووظيفة كل المسالك الموصلة إلى المعنى أو الموصلة إلى الحقيقة، والمخرجة للإنسان من غموض إلى وضوح، ومن احتجاب إلى ظهور كالتشبيه والقياس مثلا.

والذي جعل المتعاملين العرب مع كتاب الشعر يَجرُون في ترجمة المفهوم على مقتضى اللّغة، وما تسمح به من جريان في التأويل هو، في رأينا، عدم إدراكهم للجنس الأدبي الذي يدور عليه مؤلّف أرسطو، وللتغيّرات التي تحدث على المصطلحات والمفاهيم المشتقة من الأصل اللغوي الواحد عندما يقع إجراؤها للتعبير عن مقتضيات جنس بعينه. فالبعد في التأويل، أو سوء الفهم، متولّد عن هذه المسافة القائمة بين اللغة في المعجم، أو في الاستعمال الفلسفي، واللغة في وصفها لمكونات جنس أو نوع أدبي.

ثم إن مفهوم المحاكاة والتمثيل، وهما وظيفتا الشعر والفن عند أرسطو، بما يشيران إليه من شبه بين المحاكي والمحكيّ، ومن ضرورة إيقاع المناسبة حتى كأنك تشاهد ما تسمع ويُعاد إليك الشّيء بالتصاوير وكأنه هو هو (Re / présentation) مغرٍ بالانتقال من المعنى العام المشتمل على الفنون جميعها باعتبارها تنطلق من موجود خارجها تقيم هيأته على نحو يحقق الاقتراب بين حضوره الأول في الأعيان وحضوره الثاني في اللغة أو الألوان، إلى المعنى الجزئي المهتم بالوسائل والأساليب التي يتحقق بتظافرها ذلك المعنى كالتشبيه والاستعارة في اللغة مثلا. ولا غرابة في

هذا الوضع أن يوحي العموم بالخصوص، مادامت تشترك الوسيلة والغاية في الاسم، لأهمية تلك الوسيلة ربما حتى لكأنها أم الوسائل تقترب من أن تطابق الغاية في سياق يربط المعرفة بالتشبيه ويبني أدراج العوالم ومراتبها على الأصل والحكاية والتمثيل لذلك الأصل.

لهذه الأسباب يتبنى ابن رشد، في الاصطلاح، ما جاء عند سلفه واقتصر في التعريف، على مجرد التمثيل وإقامة الشبه بين الشيء وصورته وهو ما سيمكّنه من توليد هذا المصطلح وإعادة بناء باب التشبيه بناء يختلف، في كثير من جوانبه، عما نجد في كتب البلاغة من جرّاء الجمع فيه بين العلوم اللغوية، والعلوم العقلية كما نشير لاحقا.

وسيكون حديث أرسطو عما يُستعمل فيه «الاستدلال» و«الإدارة» المنعطف الذي سيجرُّ نص ابن رشد إلى تحويل الفصل السادس عشر، وهو في أنواع الاستدلال [15]، إلى عرض لمواضع التشبيه، مع البحث لكل نوع من أنواعها عن الشواهد الشعرية المناسبة.

فقد ذكر ابن رشد، اعتمادا على إشارة عارضة في نص أرسطو، أن الاستدلال والإدارة يستعملان «في الأشياء الغير متنفّسة وفي المتنفّسة» Animé ≠ Inanimé وبما أنه يقرأ النص بشبكة نسيجها الأصلي تجربة الشعر العربي، ولأنه أيضا لم يستطع كما لم يستطع سلفه فهم الجنس الأدبي الذي يدور عليه كتاب الشعر فهما مدققا، فإنه لم يلتفت إلا إلى ما هو غالب على أشعار العرب أي الاستدلال والإدارة في غير المتنفسة. وشاهده الذي ينطلق منه هو قول المتنبي : (البسيط)

كم زورة لك في الأعراب خافية
أدهى - وقد رقدوا من زورة الذيب
أزورهم وسواد الليل يشفع لي
وأنثني، وبياض الصبح يغري بي

---

(15) التعرّف عند بدوي.

ويعلق على البيتين قائلا : «فإن البيت الاول هو استدلال، والثاني إدارة. ولما جمع هذان البيتان صنفي المحاكاة، كانا في غاية الحسن» [16].

فما معنى أن يكون البيت الأول استدلالا والبيت الثاني إدارة ؟ وكيف انفتح لابن رشد هذا الباب من التأويل ؟

أما الاستدلال فلوجود التشبيه القائم على التفضيل، باعتبار ما سبق أن قلنا من أن التشبيه يخرجنا من غموض إلى وضوح، ومن جهل إلى معرفة، ومن خفاء إلى تجلٍّ. فلقد كانت الزورة خافية في عروض البيت، وأصبحت بالتشبيه في ضربه معروفة. فانتقل سامع البيت من شيء لا يعرفه لخفائه، إلى شيء اتضح له بالتشبيه.

ولقد وجد ابن رشد عند الشيخ الرئيس ما شجعه على المضي في هذا النهج. فهو مثله كان تحت سلطة نظام الشعر العربي وسننه. فأوّل حديث أرسطو عن أنواع الاستدلال تأويلا يقرّبه من مبحث التشبيه، ويعقد بينه وبين متون البلاغة آصرة.

يقول ابن سينا ملخّصا الفصل السادس عشر من كتاب الشعر :

«وأنواع الاستدلال فيها الذي هو بصناعة أن يخيّل لست أقول بأن يصدّق : فإما أمور ممكنة أن توجد لكنها لم توجد. فيكون من حيث لم توجد ويخيل من حيث يقع كذبه موقع القبول. وإما مقتناة من الأجسام حاصلة لها بالحقيقة فيشبه به حاصل في الظاهر من المعاني كالطوق في العنق تشبّه به المنة، والصّمصام في اليد يشبّه به البيان. وما كان بعيدا عن الوجود أصلا فينبغي أن لا يستعمل، وكذلك محاكاة الخسائس - وذكر أمثلة» [17].

ولا يهمنا الوقوف على مدى مطابقة ما اعتبره ابن سينا تلخيصا لما جاء في الأصل وإن كانت المسافة بين النصين باعتماد الترجمتين المذكورتين

---

(16) بدوي، فن الشعر، ص. 216.

(17) بدوي، فن الشعر، ص. 189. تحق نسطر.

كبيرة، وإنما يهمنا أن نشير إلى موقعين سطرناهما، تحوّلت فيهما السّمة أو العلامة المولّدة للتعرّف إلى تشبيه بصريح البنية والعبارة. فالطوق الذي أشار إليه أرسطو لا علاقة له بالمجاز وإنما هو طوق حقيقي تحمله شخصية محورية في المأساة بينما جاء معادلها في نص ابن سينا يخرجها مخرج المجاز على ما تجري به اللغة العربية، فالمنة تشبّه بالطوق في العنق إشارة إلى ما تقتضيه من ضرورة الاعتراف بالجميل، ومراعاة ذمّة صاحب المن والفضل، والتقيد بجميله. كذلك الأمر في الصمصام فلا علاقة له في نص أرسطو بالبيان. والمعنى المجازي ذهب إليه الشيخ الرئيس بناء على عادات العرب في لغتها [18].

ولسنا نرى لبعد التأويل عند ابن سينا سببا واضحا، إذ من الصعب على من قرأ تلخيصه التعلّل بما أوقع فيه متّى العرب من سوء فهم لمسألة المأساة والملهاة عندما ترجمهما بالمديح والهجاء لأن الشيخ الرئيس استعمل في الغالب مصطلح «طراغوذيا»، وإلحاحه في استعماله دليل على إدراكه الفرق بينه وبين المديح. وكذلك يتبين الفرق بالتفاصيل التي جاءت متعلقة في تلخيصه به. نضيف إلى ذلك أن هذا الموطن يعتبر من المواطن التي وفّق «متّى» إجمالا إلى ترجمتها متى قارناها بالترجمات الموثوق بها، [19]. والحاصل أن الربط بين الاستدلال والتشبيه في المعنى البلاغي استقاه ابن رشد من ابن سينا، وسنرى أن تأثّره به سيكون أيضا عند تفصيل القول في أنواع «الاستدلال».

أما اعتبار البيت الثاني «إدارة» فأمر أعسر تخريجا وأعوص فهما لأن التعريف الذي أتى به ابن رشد قبل الشاهد الشعري بقليل لا يعيننا على تبيّن ما قصد إليه. يقول نقلا عن أرسطو :

(18) حاول الأستاذ بدوي أن يفصّل القول في ما جاء في الإشارات مجملا وأورد المعاني الحقيقية لبعض العلامات التي لم ترد في كتاب الشعر واضحة تمام الوضوح، انظر: بدوي، فن الشعر، ص. 44 وخاصة الإحالتين 2 و3.

(19) بدوي، فن الشعر، ص. 107.

«قال : وأعني بـ «الإدارة» محاكاة ضد المقصود مدحه، أولا : بما ينفّر النفس عنه ثم ينتقل منه إلى محاكاة الممدوح نفسه مثل أنه إذا أراد أن يحاكي السعادة وأهلها ابتدأ أولا بمحاكاة الشقاوة وأهلها ثم انتقل إلى محاكاة أهل السعادة، وذلك بضد ما حاكى به أهل الشقاوة»[20].

فأين هذه المعاني في بيت المتنبي ؟

واضح أن البيت لا يكفي لاحتواء هذه التحولات التي ترفع من قدرة النص، بكل مكوناته، على التأثير. وحتى إن قبلنا أن تنقل المعاني الكلية منفصلة عن الجنس الأدبي الذي بناها فلا أقل من أن يحتاج هذا التغيُّر إلى قصيدة كاملة.

أيكون وجها استعمال «الإدارة» و«الاستدلال» الواردان بين التعريف وبيتي الشعر السبب الذي به نفسر أمرين مختلفين : الفرق الواضح بين محتوى التعريف وما يوفره الشاهد وعدم تحرُّج ابن رشد في الحديث عن تحول و «إدارة» في بيت وحيد من الشعر بل وفي الحديث جمع الشاعر بين «الإدارة» و«الاستدلال» في بيتين بينما جاءا في كتاب الشعر تمييزا للحكايات البسيطة عن المركَّبة. ومعنى هذا أنهما متصلان بنظام الأفعال التي تحاكيها الخرافات أو الحكايات ؟

هل إجراء «الاستدلال» في الأشياء غير المتنفسة، وهو الغالب على أشعار العرب كما سبق أن رأينا، يعتقنا من ربقة التعريف وضروراته ولا يبقى إلا الشكل الأجوف الذي هو معنى المقابلة والإتيان بالضد مقابل الضد طريقة في العبارة عن المعنى، وتقديمه في صورة تلفت إليه الانتباه أكثر مما لو أتى عاريا عنها ؟

هنا أيضا نجد في ما كتب الشيخ الرئيس ما نقدّر أنه كان السبيل التي أوصلته إلى هذا الاختزال، وردّ ما هو من مقومات جنس بأكمله إلى أسلوب بلاغي وطريقة في إخراج المعنى.

---

(20) بدوي، فن الشعر، ص. 216.

يقول ابن سينا في تعريف «الإدارة» وهي عنده «الاشتمال» :

«وأجزاء الخرافة جزآن : «الاشتمال» وهو الانتقال من ضد إلى ضد، وهو قريب من الذي يسمّى في زماننا «مطابقة»، ولكنه كان يستعمل في طراغوذياتهم في أن ينتقلوا من حالة غير جميلة إلى حالة جميلة بالتدريج، بأن تُقبّح الحالة الغير الجميلة وتُحسّن بعدها الجميلة - وهذا مثل الخلف والتوبيخ والتقرير والجزء الثاني : «الدلالة» وهو أن يقصد الحالة الجميلة بالتحسين لا من جهة تقبيح مقابلها» [21].

إن الصيغة المستعملة في التقريب بين مصطلح أرسطو والمطابقة ترجّح أنه يشير إلى المعنى الجاري عند البلاغيين بدليل أنه قابل بالضمائر بين «يسمّى في زماننا» و «يستعمل في طراغوذياتهم»، واكتفى في الجزء الأول من التعريف بإبراز «الانتقال من الضد إلى الضد» خاليا من كل إشارة إلى المحتوى أو المعنى الذي يُصبّ في هذه البنية الفارغة، وهو ما يوافق معنى المطابقة أو الطباق في البلاغة بينما توسّع في الشرح عندما رجع بالمصطلح إلى سياقه ومنبته فذكر في أي شيء يكون الانتقال من النقيض إلى النقيض في نطاق ما تتطلّبه المأساة. وعلى هذا النحو في الفهم والتأويل يصبح بيت المتنبي الذي استشهد به ابن رشد صورة مثلى للمقابلة، والانتقال من الضّد إلى الضّد من الإقدام بالزيارة إلى الانثناء، ومن سواد الليل إلى بياض الصبح، ومن الشفاعة للمتكلم إلى الإغراء به. وعلى هذا النحو تكون حصلت «الإدارة» بالانتقال من صدر البيت إلى عجزه، كما كانت تحدث في موطن ما من الحكاية عندما يتهيّأ السامع أو المتفرّج للوقوع في سلطة الانفعالات المقصودة إثارتها به.

فالعلاقة بين تلخيص ابن رشد وتلخيص ابن سينا تبدو علاقة واضحة وهامة لأنها زيّنت لابن رشد أنواع التأويل البعيد، بل البناء على الخطإ التي أشرنا إليها. وهي التي ستسمح له بتحويل الاستدلال الصناعي إلى

---

(21) بدوي، فن الشعر، ص. 179.

مبحث في التشبيه على نهج البلاغيين وعلى ما جاء به شعر العرب مع فارقين جوهريين لا مناص من لفت النظر إليهما :

أولهما انتقاله في المصطلح بين «الاستدلال» و«التشبيه» و«الموضع» (Locus) والغالب عليه الموضع يشير به إلى ما يشير إليه البلاغيون أحيانا بمصطلحي قسم ونوع. والموضع من مصطلحات الفلاسفة والمناطقة وإن صادفناه في كثير من العلوم الأخرى كالنحو مثلا. وقد اهتم به أرسطو اهتماما كبيرا في بعض كتب منطقه كالجدل والتبكيتات السوفسطائية والخطابة. والمصطلح، رغم صعوبة تحديده، يشير إلى المكان الذي يجد فيه الآخذ في مسألةٍ ما يقضي به حاجته، ويسهّل عليه قضيته باحترام ضوابط بعينها هي في الخطابة مثلا نوع الخطبة ونوع الجمهور. فالموضع بمثابة المجمع أو الخزانة التي نضع فيها، على ذمة الناس، ما سار واشتهر بحسب جهات القول ومواضيعه، وبحسب ما يمارسون من الصنائع. وهو بعبارة أخرى حيّز يضبط ما حقّق من الإمكانات في صناعة صناعة، وما قد نولّد منها ونضيف إليها.

وثانيهما توسيعه لمبحث التشبيه بأن أضاف إليه ما غنمه من اهتمامه الفلسفي واجتهاده في تأويل ما جاء عند أرسطو، وعقد الصلة بينه وبين هذا الأسلوب، ومن ثم اعتبر كل ترابط بين شيء وشيء، وكل استدعاء، بالتذكر، لشيء، له بشيء آخر حاضر أمامنا علاقة، تشبيها، وكل أثر تقتفيه لنصل إلى غائب كان حاضرا، ولا يمكن أن يتزامن حضوره مع أثره تشبيها. بل إن استدعاء الخيال، في مذاهب الغزل، تشبيه أيضا مثله مثل إنطاق الصوامت الخرس متى قدّرنا أن لها قدرة على ذلك. فكل ما هو في نطاق القياس وحمل الشيء على الشيء تشبيه إذ التقريب بين الأشياء والمقارنة بينها باب أساسي من أبواب المعرفة.، وما دام الأمر كذلك فلا ضرورة لبقاء التشبيه رهين بنية بعينها هي البنية التي ضبطها علماء اللغة والبلاغة. فالأهم من ذلك الأواصر والصلات التي تقوم في

أذهاننا بين الأشياء، وطريقتنا نحن في الربط بينها بما لنا من قوى وقدرات. فمن وجوه الإضافة المترتبة على توجيه معنى النص غير الوجهة التي أرادها له صاحبه حديثه عن أنواع من التشبيه لم يذكرها غيره من البلاغيين، وليس التشبيه فيها واضحا لأنه، في الأغلب الأعم، لا يرتبط ببنية مخصوصة وجهة في إخراج القول معلومة، وإنما لما يحصل من قرب بين المعنى والمعنى أو بين الشيء والشيء.

جاء في الفصل السادس عشر من الترجمة الفرنسية المعتمدة وهو فصل يدور على أنواع التعرف وطرقه قوله :

«Vient en troisième lieu la reconnaissance due au souvenir dans laquelle un regard fait que, d'un coup, on se rend compte de quelque chose (...) » [22].

وقد جاء في ترجمة الأستاذ بدوي قوله :

«والنوع (الثالث) من التعرف يتم بالذاكرة، وذلك حينما نتعرّف شيئا عندما نراه فنتذكره ...» [23].

وقد أصبح عند ابن رشد على النحو التالي :

«والنوع الثالث من المحاكاة هي المحاكاة التي تقع بالتذكر. وذلك أن يورد الشاعر شيئا يُتذكّر به شيء آخر، مثل أن يرى إنسان خطّ إنسان فيتذكره، فيحزن عليه إن كان ميتا، أو يتشوّق إليه إن كان حيا» [24].

ورغم أنه لم يورد لفظ التشبيه إلا أنه يواصل الحديث عنه لان المدخل الكبير كان قوله : «وأنواع الاستدلالات التي تجري هذا المجرى،

---

(22) P. 89

(23) بدوي، فن الشعر، ص. 46.

(24) بدوي، فن الشعر، ص. 225.

أعني المحاكاة الجارية مجرى الجودة على الطريق الصناعي، أنواع كثيرة : فمنها أن تكون المحاكاة لأشياء محسوسة بأشياء محسوسة (...)، [25].

وعلى كل حال فالمحاكاة mimesis هي إيقاع الشبيه ولذلك فعمدتها التشبيه كما ذكر. وقد جرى ابن رشد في استعمال «الاستدلال» (Reconnaissance) على أنه التشبيه [26]. ويشير إلى كثرة هذا النوع في شعر العرب ويذكر منه أمثلة منها ما هو ترديد لما جاء في كتب البلاغة تحت باب التشبيه بأنواعه وطرائق بنائه ومنها ما أضافه على جهة الاتساع وإغناء المفهوم بالنظر الفلسفي والتدبر العقلي وربط الصلات بين المقولات العامة كمقولة المحاكاة ووجوه الإجراء الصناعي الواقعة في مجالها كالتشبيه والقياس. فمن ذلك قول متمم بن نويرة (طويل) :

وقالوا : أتبْكي كلَّ قبْرٍ رأيْتَهُ
لقبرٍ ثوى بين اللِّوَى والدَّكَادِكَ ؟
فقلت لهم : إنَّ اللأسى يبعث الأسى
دعُوني! فهذا كلُّه قبرُ مالكِ

جاء البيت الأول في صيغة الاستفهام الدال على التعجب من حال المخاطب في علاقته بالأشياء، وانبنى التعجُّب على جملة من القابلات أهمها :

* كل قبر / لقبر

وهذه العلاقة بين الكل والواحد بما هنالك من تقريب بينهما بالمجانسة الصوتية، والمجانسة الشكلية، والمجانسة بالوظيفة جعلت العلاقة النحوية علاقة مفعول لأجله فالواحد متكرر في الكل، وهو أصل ما فيه من جمع. لذلك برزت العلاقة مطردة شاملة، واستحق أن يكون في كل واحد واحد من ذلك الجمع، وأن يبكي من أجله إذا صادف كل شبيه به وليس هو :

---

(25) بدوي، فن الشعر، ص. 222.

(26) انظر بدوي، فن الشعر، ص. 216.

* رأى / ثوى

وهي مقابلة الظهور والخفاء والتوقد في الذاكرة، وذهاب الألق والانطفاء والبعد، إلا أن ذلك البعيد الفرد المرمي في مجاهل القفر، يبقى حيا بالتذكر، وانتقال الذهن من الحضور إلى الغيبة، وما ظهر إلى ما خفي

* غياب المكان (كل قبر) / مكان مخصوص مهجور

قوة استدعاء الغائب من حلوله في كل مكان وإن ارتبط بمكان بناء على الترابط الحاصل بالإيقاع والصورة والوظيفة. فالذاكرة لها القدرة على أن تنشئ بين الأفراد، أشياء أو وقائع، صلات تخرج من وحدة إلى جمع، ومن انطفاء إلى توقد ومن مكان بعينه إلى مطلق المكان.

ويأتي البيت الثاني ليجمع المعاني التي ذكرناها ويصوغها صياغة عميقة الأثر يشير في الصدر إلى التداعي والترابط والاشتراك في الحال، ويأتي التشبيه البليغ في العجز ليطابق بين الواحد والجمع. وتبرز الإضافة (قبر مالك) عمق الحزن الذي حمله فأشاعه على كل شيء يذكّره به ويعيده حضورا غامرا مطابقا في وحدة للكل.

وليس المقصود بالتشبيه - في ما نحن فيه - التشبيه الواقع في عجز البيت الثاني. فالعلاقة التي يريد ابن رشد إضافتها هي علاقة الترابط التي تقع في مستوى الأذهان ومستوى القوى المدركة ولا تحتاج لتكون تشبيها إلى أن تحل ببنية مخصوصة.

ومنه قول قيس المجنون (طويل) :

وداعٍ دعــا إذ نحن بالخيــف من منًى
فهيّــجَ أحــزانَ الفــؤاد وما يَــدْرِي
دعــا باسم ليلــى غيرهــا فكأنّمــا
أطار بليلــى طائــرا كان في صــدري

في هذا الموطن إلحاح على الشبه الراشح عن إجراء الاسم على أكثر من واحد. والعنصر الجامع الموحّد الخالق للشبه هو الاسم لأنه مؤسس على مفارقة لا يمكن تجاوزها من جهة أنه سمة وعلامة بها نخصص ونعيّن ونميّز. ولكنها مشتركة أيضا بين كل الذين نشير بها إليهم فيكون إجراؤها على نحو ما استدعاء لهم جميعا في غيابهم وإن كنا نقصد حضورا معينا ووجودا متحيزا. ومن معاني هذا أن الاسم ذاكرة وصلة وذاكرة وعلاقة ترتبط بتجربة الإنسان معه ويثير استعماله في السامعين، بما فيه من اشتراك وإطلاق، من هو أعلق بذاكرتهم من بين الذين يجري عليهم. ولعلهم إلى هذا يشيرون بقولهم : لكل ليْلاه. فإن سمعه السامع ذهبت خواطره إلى ليلاه. ولا تفوتنا الإشارة إلى صورة الطائر والوكر. وقد كان ساكنا لا حراك به مستقرا، وإذا بالدعاء، لأنه صوتٌ تفْرَقُ له الطيور بحملها على أن تغادرَ أوكارها وتنجو من مستقرها بنفسها. الطير بمعنى اليقظة والحركة والشوق. والطائر يشير إلى الحرية والسرعة والشوق إلى الأحبة والرغبة في ملاقاتهم.

ومن هذا النوع قول الخنساء :

يذكّرني طلوعُ الشّمس صخْرًا ... وأذكُرُه لكلّ غروب شمس

البيت مشهور وفيه ترتبط الذكرى بحدث متجدد مستمر استمرار الكون. واستمرار النور والحياة. إن طلوع الشمس وغروبها هما الحدثان المحيطان بكل حياة الإنسان، البانيان لنظام عيشه وفكره ونفسيته وخياله، وبذلك يرتبط الاستحضار بهذا الحدث الكوني فينبعث الغائب كل يوم من جديد انبعاث الحياة بالشمس وغروبها المؤقت لتعود من جديد. فيكون طلوع الشمس قادحا للذاكرة لتستحضر الغائب الذي كان في زمن ما حاضرا ثم افتقدناه ويصبح الحضور مرتبطا بالغياب، دالا عليه، محضرا

صورته من غياهب الذاكرة مُجاهدةً للنّسيان وإبطالا لعاتيات الزمن. فدورة الشمس المتجددة ضامنة لانقداح صورة المغيّب في الذاكرة وهذا الترابط بين الحضور والغياب هو منشأ التلازم بينهما ومعقد الصلة والشبه ولذلك كان التشبيه الذي يقع بالتذكر النوع الثالث من المحاكاة عند ابن رشد[27].

والغريب في الأمر، وهو يوسّع من هذا الباب (باب التشبيه) بما غنمه من مفهوم المحاكاة باعتبارها وظيفة الفن في عمومه عند أرسطو. ولكنها بأصل الفعل وبشروط التحقق والقبول تمثيل وتشبيه ؛ وبما عرفه معرفة واسعة، في مؤلفات أرسطو المختلفة، عن ضروب الأقيسة ووجوه إجرائها وليس القياس إلا تقريبا بين الأشياء لشبه قائم وعلة جامعة، نراه ينزّل الباب في إطار نظري أقل ما يمكن أن نقول فيه هو أنه اضيق بكثير مما نجد عند أرسطو، ودون ما وصلت إليه البلاغة العربية قبله في طرحها مسائل التشبيه.

فقد افتتح الحديث عن صنوف «الاستدلال»، موضوع الفصل السادس عشر، بالفقرة 5468، وهي الفقرة ما قبل الأخيرة من الفصل الخامس عشر، حيث يلح أرسطو على أن المأساة تمثيل لأخلاق وأفعال أناس نموذجيين أو هم، على الأقل، أحسن منا. وفي ضرب من التقريب بين الفنون يشير على الشعراء بالنّسج على منوال المصوّرين إذ يحاكون صور الموجودات في الأعيان يأتون بالصور شبيهة بها ولكن أكثر جمالا منها.

---

(27) انظر تفصيل ذلك، فن الشعر، ص ص. 222 - 229. ومن ابرز أنواع الاستدلالات الموضع السادس (ص. 228) وهو «إقامة الجمادات مقام الناطقين في مخاطبتهم ومراجعتهم، ومخاطبتهم الديار والأطلال ومجاوبتها لهم». وهو كثير في أشعار العرب على حد عبارته. ولا يخفى ما لهذه الطريقة في قراءة الطلل والرسم من إمكانيات لتعميق العلاقة في الشعر العربي القديم بين التاريخ والذاكرة وبين الحضور والغياب وأهمية العلامة من جهة أنها بنية مزدوجة تقوم على التناقض أو المفارقة الابدية بين وجودها في ذاتها وغياب ما عليه تدل او به تذكر باعتبار التذكر جهداً لاستحضار صورة غائب كان حاضرا. فالرسم والطلل امارة الذاهب الذي اكله الزمن وضاع عينا ولا إمكانية لرجوعه إلا صورة وقولا.

كذلك إذا أخذ الشعراء في تصوير حالات نفسية كالغضب والخمول أو الطبائع فإن عليهم أن يأتوا على تلك الحالات والطبائع في جنسها على أتم ما يكون.

ويبدأ نص التلخيص وكأنه مجاراة لنص الأصل ولكنه سرعان ما يجره صاحبه منطقة أخرى يخرج فيها عن الفكرة الأساسية في نص أرسطو وهي فكرة المثال والنموذج وما سماه ابن رشد نفسه، في بداية الفقرة، «الغاية». بل يقصيها تماما من النص كما تبيّن مما يلي :

في الفقرة الأخيرة من الفصل الخامس عشر[28] ينزلق نصّ ابن رشد ويخرج عن النص خروجا سيؤدي به إلى كثير من التضييق في مفهوم المحاكاة، وسيحمله على رؤى في الفن تحد كثيرا من حريته وتربطه ربطا مباشرا في المثال. وإليك النصوص الثلاثة المعتمدة :

---

(28) ص. 96.

نص ابن رشد [31]	نص بدوي [30]	[29] Lallot, Dupont Roc
والتشبيه والمحاكاة هي مدائح الأشياء التي في غاية الفضيلة. فكما أن المصوّر الحاذق يصور الشيء بحسب ما هو عليه في الوجود. حتى إنهم قد يصورون الغضاب والكسالى مع انها صفات نفسانية، كذلك يجب أن يكون الشاعر في محاكاته يصوّر كل شيء بحسب ما هو عليه حتى يحاكي الأخلاق وأحوال النفس.	ولما كانت المأساة محاكاة لمن هم افضل منا، فيجب أن نسلك طريقة الرسامين المهرة الذين إذا أرادوا تصوير الأصل رسموا أشكالا أجمل وإن كانت تشابه الصور الأصلية. كذلك الحال في الشاعر : إذا حاكى أناسا شرسين أو جبناء أو فيهم نقيصة من هذا النوع في أخلاقهم فيجب عليه أن يجعل منهم أمجادا ممتازين.	Puisque la tra-gédie est une représentation d'hommes meilleurs que nous, il faut imiter les bons portraitistes : rendant la forme propre, ils peignent des portraits res-semblants, mais en plus beau; de même le poète qui représente des hommes coléreux, apathiques, ou avec d'autres traits de caractère de ce genre, doit leur donner, dans ce genre, une qualité supérieure.

إن مظاهر الابتعاد عن النص عديدة :

– تغيير الإشارة الصريحة إلى العاقل في الجملة الأولى [32] بغير العاقل ، «الإشارة». وهذا من نتائج سوء الفهم المعروف المتمثل في عدم

(29) ص. 87.

(30) ص ص. 43 - 44.

(31) ص. 222.

(32) Lallot : Hommes ومن هم، عند بدوي.

إدراكهم أن الأمر يتعلق في كتاب الشعر بالمأساة أساسا. وإن المحاكاة هي محاكاة أفعال يقوم بها أناس.

- الغموض والخطأ المترتبان عن قلب عناصر الجملة الأولى بحيث جعل ما هو خبر ومبتدأ مقام المبتدأ والمكافئ. فالنص اعتمادا على ترجمة بدوي وLallot هو :

«المأساة محاكاة لمن هم أفضل منا»

بينما قال هو : «المأساة والمحاكاة هي مدائح الأشياء التي هي في غاية الفضيلة»

ترجمة ابن رشد لهذه الجملة مطابقة مطابقة حرفية لجملة متّى بن يونس. وفساد هذه الترجمة أشهر من أن ندلل عليه [33].

وقد يبدو هذا النوع من الخطإ عاديا، ليس فيه ما يدل على نية في تغيير النص، وإنما هو الوقوع في سلطة ترجمة سابقة أوقعت الثقافة العربية الكلاسيكية، في موضوع الحال، في مأزق لم تستطع الخروج منه. إلا أن الأمر لا يبدو، من باب الصدفة، في ما سيأتي من الملاحظات المتعلقة ببقية وجوه الخروج.

- تقديم وتأخير في وحدات النص وبنائها على هيأة من التركيب خاصة لا علاقة لها بالأصل والميل إلى التأويل بإبراز ما خفي في النص. وتوجيه المعنى توجيها يخدم غرضه كما سنرى :

أ - في التأكيد على أن المصوّر يصوّر الشيء بحسب ما هو عليه في الوجود، والبقاء عند هذا الحد فقط دليل على توجيه المعنى لخدمة

---

(33) انظر بدوي، ص. 117.

أغراض سنشير إليها. والفرق واضح بين ما ذهب إليه ابن رشد وبين النص كما جاء في الترجمتين ، ترجمة بدوي، والترجمة الفرنسية [34].

ب - يأتي التعبير عن النهاية في الغاية الذي تدل عليه «حتى» منقولا عن مكانه. فلم يعلّق أرسطو في نصه بالفاعل : «المصوّرون»، في هذا السياق، تصويريهم الغضاب والكسالى، ولم يعتبر ذلك غاية في المهارة، ودليلا على القدرة على تصوير الشيء بما هو عليه في الوجود، بينما جعله ابن رشد حجة لهذه القدرة والمهارة وسنرى لماذا ؟

ج - أقصى من النص فكرة التفضيل بين النموذج المحكي والصورة المحاكية. وهذا موقع من أهم المواقع التي تعبّر عن تصور أرسطو للفن، وترسم هامش الحرية للفنان، وتؤكد على أن المحاكاة ليست مطابقة واستنساخا وعلى هذا الأساس قارن، في الفصل التاسع [35]، بين الإخباري والشاعر وفضّل الثاني على الأول لا لأن الأول يكتب نثرا، والثاني يكتب شعرا موزونا، فليس هنا مانع من صياغة ما كتبه هيرودوت شعرا، وإنما الفرق أن الأول مشغول بما وقع والثاني مشغول بما هو ممكن الوقوع. وللسبب نفسه كان الشعر أقرب من التاريخ إلى الفلسفة وأكثر نبلا منه، لأن ديدنه الكلي وديدن التاريخ الجزئي. وكل هذا الكلام ممكن لأنه في مجال شبه الحقيقة، هذه الدائرة العجيبة التي اقتطعها أرسطو لفلسفته لإحداث توازن جديد في صراع السوفسطائيين مع أستاذه أفلاطون.

---

(34) «يجب أن نسلك (...) إذا أرادوا تصوير الأصل رسموا أشكالا أجمل وإن كانت تشابه الصور الأصلية"ويمكن أن تكون ترجمة الأستاذ بدوي ترجمة جميلة دقيقة للنص الفرنسي أيضا،

. (...) Rendant la forme propre, ils peignent des portraits ressemblants, mais en plus beau; ..

(35) ص ص 65 - 69.

وإنما المحاكاة تمثيل وتخييل يتحرك في مجال شبه الحقيقة (le Vraisemblable) ولذلك ليس يطلب من القائمين به أن يصدعوا بالحقائق ويأتوا بالبراهين. والرأي عندنا أن إسناده فعل الشعراء إلى المصورين أي تصويريهم الغضاب والكسالى وبناء الجملة بناء على الغاية هو مذهب في تأكيد المطابقة بين الأصل والصورة بناء على صعوبة تصوير النفسي بالقياس إلى تصوير الجسم الحسي ولذلك مال إلى التفسير وأشار إلى ما لم يشر إليه النص. فالحرص على المطابقة غايته حتى في أشد الأمور خفاء واستعصاء على الإتيان بها على وجهها كالأمور النفسية غير المتعيّنة ومع ذلك يدعو ابن رشد إلى أن يكون الحاصل بالمحاكاة والتشبيه والتصوير مطابقا لما عليه الواقع والمثال.

د - أدرك ابن رشد أن أرسطو يدعو الشعراء إلى الاقتداء بالمصورين. والنسج على منوالهم وذلك من باب تقريب المراد بالنسبة إليه. فكما أن الصورة التي يرسمها المصور يخرجها أحسن من الأصل وأجمل كذلك على الشعراء إن أخذوا في تمثيل الطبائع أن يصلوا بها إلى الغاية شرا كانت أو خيرا. ولأنه يجذب النص إلى سلطة أخرى فيه فقد بناه على التوازي حتى يجعل المقتدي في وضع المقتدى به تحقيقا لفكرته الأثيرة وهي : «تصوير الشيء بحسب ما هو عليه في الوجود» :

كذلك يجب أن يكون الشاعر في محاكاته يصور كل شيء بحسب ما هو عليه حتى يحاكي الأخلاق وأحوال النفس فكما أن المصور الحاذق يصور الشيء بما هو عليه في الوجود حتى إنهم قد يصورون الغضاب والكسالى

فما هو فعل طبيعي له بحكم الجنس الأدبي الآخذ فيه (المأساة) أصبح غاية (حثًّى). لكي يتم القصد من الموازاة بين القدوة والمقتدي (المصور والشاعر).

- نلاحظ أنه وقد وصل إلى الشعر وهو ما يهمه أصبح أكثر تشددا بإضافة أداة التسوير «كل» الغائبة في حديثه عن المصورين. ومما يؤكد أن هذه القراءة قراءة موجهة، بناها ابن رشد تثبيتا لسلطة الواقع على الفن، وإقصاء لكل هامش حرية يمكن أن يكون بين الأصل والصورة أنّ الترجمات التي كانت متوفرة لم تذهب في هذا الأمر مذهبه. وأولها الترجمة التي قلنا إنه نقل جملتها الأولى أي ترجمة متّى يقول متّى :

«والتشبيه والمحاكاة هي مدائح الأشياء التي هي في غاية الفضيلة، أو كما أن يشبهوا المصورون الحذاق الجياد (كذا)، وذلك أن هؤلاء بأجمعهم عندما يأتون بصورهم وخلقهم من حيث يشبهون يأتون بالرسوم جيادا، كذلك الشاعر أيضا عندما يشبه الغضابى والكسالى يأتي هذه الأشياء الأخرى التي توجد لهم في عاداتهم (...) »[36].

فالنص، على ما فيه من غموض متأت عن سوء فهم قد يكون مأتاه النقل على غير الأصل، احترم النص، ولم يتصرّف في بنيته النحوية بكيفية يثبت بها رأيا، ويروّج عقيدة أدبية.

ويتأكد ما ذهبنا إليه عندما نقف على الأساس النظري الذي حكم تصوره للتشبيه على هذا المذهب، وهو أساس يتسم بشيء غير قليل من المحافظة والوقوف في وجه العملية الشعرية وتقييدها بما لم يقيدها به بعض البلاغيين والنقاد العرب ممن استطاعوا الخروج عن سلطة الخطاب النقدي الذي كان يروّجه اللغويون، وبعض المتشددين ممن سُمُّوا بالمدافعين عن النهج العربي في الشعر إنشاء وتقبلا. وهو أمر قد نستغربه من فيلسوف اطّلع على متون كان الخيال فيها مقوما أساسيا من مقومات العملية الشعرية وإن كنا نعرف أيضا الحدود التي ضربها أرسطو نفسه على هذه الملكة في بنائه نظرية المحاكاة وجعلها أساس الفن والتمثيل. فابن

(36) بدوي، فن الشعر، ص. 117.

رشد ينطلق في باب «الاستدلال»، ومنه دخل إلى التشبيه كما رأينا، من مبدإ أساسي يُعلي من شأن الاحتذاء والاكتفاء بما جرت به العادة وروَّجه الاستعمال حتى يبقى الشاعر في الحدود المرسومة، لا يتجاوزها ولا يوسّع من دائرتها بالابتداع والاختلاق، يقول :

«ويجب على الشاعر أن يلزم في تخيُّلاته ومحاكياته الأشياء التي جرت العادة باستعمالها في التشبيه، وألا يتعدى في ذلك طريقة الشعر» (37).

ويمعن أكثر في الكشف عن عقيدته الأدبية عندما يضبط العلاقة التي يجب أن تكون بين طرفي التشبيه ليتحقق المعنى الذي إليه تُقصد به والغرض الذي من أجله اجتُلب، يقول :

وكلما كانت هذه المتوهّمات أقرب إلى وقوع الشك كانت أتم تشبيها وكلما كانت أبعد من وقوع الشك كانت أنقص تشبيها وهذه هي المحاكاة البعيدة وينبغي أن تُطرح» (38).

ولا يمكن أن تحجب عنا العبارة الفلسفية هنا تشدد ابن رشد في المقبول من التشبيه والمطّرح. والمقصود بوقوع الشك المداخلة بين الطرفين والتقريب بينهما إلى حد المطابقة وأخذ الطرف الأول على أنه الثاني، ولا تكبر إمكانية هذا الوقوع إلا إذا كانت المسافة بين الطرفين صغيرة تكاد من صغرها لا تكون، أما إذا كانت المسافة بين الطرفين بعيدة كانت الصورة أبعد تشبيها لأنها لا تقدر على إيقاع الشك والإيهام بالتداخل والتطابق. ومتى خلّصنا النص من المصطلح «الفلسفي» الذي أملته شواغل المقام وجدنا أنفسنا أمام ثنائية القرب والبعد في علاقة المشبه والمشبه به. وهي الثنائية التي كانت محل خلاف بين البلاغيين والنقاد. فكان المتمسكون بوظيفة التشبيه البيانية في معنى زيادة توضيح وتقريب المعنى من الذهن

(37) فن الشعر، ص. 222.

(38) المصدر السابق، ص ص. 222 - 223.

يدافعون عن العلاقة القريبة، وذهب أغلب الناس إلى عدم اشتراط ذلك في التشبيه لبقاء الأطراف متمايزة ولأن اللذة الحاصلة من شدة البحث وإدمان قرع باب العلم لذة عارمة كبيرة، فتساهلوا في أن تكون العلاقات بين الطرفين في التشبيه مما يخفى ويحتاج إلى طول تفكّر ودوام تدبّر. فلماذا كان «فيلسوف قرطبة» على هذا القدر من التشدد حتى إنه وقع في المسألة دون ما توصلت إليه النظرية البلاغية إلى عهده ؟

وإضافة إلى القرب يتعلق ابن رشد بالمناسبة وهي علاقة عقلية بين الطرفين تنبني على ما ألف الناس، وجرت به عاداتهم في لغتهم وفي عقد الأواصر بين الأفعال والمعاني. وإذا أخرج الشاعر كلامه على ما لم يقع في قانون المناسبة اطّرح ما قال. وليس من باب الصدفة أن كانت النماذج المطّرحة المرذولة في الإخلال بهذا الشرط في تلخيص ابن رشد لأبي تمام وهي الأمثلة التي روّجتها، تشنيعا عليه وتقليلا من شأنه، الكتبُ التي كان أصحابها معارضين لنهجه المُحْدث وطريقته في خلخلة المستقر المتوقّع في تعليق الكلم بعضه ببعض (39).

وليس أقل تشددا مما ذكرنا موقفه مما صنّفه في النوع الخامس مما يستعمله «السفسطانيون من الشعراء»، في مصطلحه، وهو الغلو الكاذب. وتبدو النزعة الفقهية عند ابن رشد في حمله الكذب على المعنى الأخلاقي في المقابل للصدق وفي اعتبار هذه الطريقة خروجا عن الحد ومبالغة أسرف مرتكبها فيها والاعتراف مع ذلك بأن «هذا كثير في أشعار العرب والمحدثين» (40). وقد ذكر من شواهده شعرا للنابغة، والمهلهل ابن ربيعة، والمتنبّي، وامرئ القيس. ولم يكن همّ ابن رشد الموازنة بين حكمه المضاعف «الغلو الكاذب» وكثرة ذلك في أشعار العرب قدماء ومحدثين وهي موازنة من شأنها أن تدفعه إلى مراجعة حكمه والانتباه إلى أن قوانين

(39) فن الشعر، ص. 224.

(40) المصدر السابق، ص. 227.

الشعر تختلف عن قوانين الفقه أو قوانين النظر العقلي والبحث عن الحقيقة. وفي مقابل ذلك كان همه تنزيه «الكتاب العزيز» عن أن يكون فيه مثل هذا الغلو بناء على مقايسة يجريها بين الشعر وباب الغلو فيه من جهة، والبرهان والكلام السفسطائي من جهة ثانية بحيث تكون نسبة الغلو إلى الشعر كنسبة الكلام السفسطائي إلى البرهان. وبما أن «الكتاب العزيز» برهان فلا مجال فيه للسفسطة التي تقلب الحقائق فتظهر الباطل في صورة الحق والحق في صورة الباطل. ولئن كانت البيئة العربية الإسلامية تهيئ مثل هذا التصوّر، وهذه المناهج في الفصل بين القرآن وبين وجوه مما يجري في لغة الناس ومخاطباتهم حتى رأينا أكثر العلماء تطويرا لقضايا البلاغة، وتفننا في شرح أساليب القول للوقوف على أسرار بلاغتها وهو عبد القاهر الجرجاني، يُخْرِج الاستعارة من دائرة التخييل لأن التخييل يقوم على الإيهام والكذب والاختلاق والذهاب في بناء اللغة كل مذهب خارج أطر العقل وما توفره من حماية وطمأنينة، يفعل ذلك لمجرد أن منها في القرآن الشيء الكثير. ومن ثم لا يمكن أن تكون من دائرة التخييل دائرة ما لا يخضع لميزان كالغلو الكاذب مثلا، [41] فإنّ ابن رشد ذهب في هذه المسائل إلى أبعد ما يمكن أن تدفع إليه ثقافة تقليدية ومواقف متشددة في تقدير دور الأدب والوظائف الأخلاقية السامية التي عليه أن يدعو إليها، ويُروّج لها. فهو عندما وقف على رأي أرسطو في مقاصد المشبِّهين بحكاية الأفعال وهما بالأساس مقصدان : الحثّ والكفّ : الحث على الفعل إن كنّا نحاكي الفضائل والكف عنه إن كنا نحاكي الرذائل. وبين هذين القطبين الموجِّهين والموجَّهين «التشبيه الذي يُقصد به مطابقة المشبَّه بالمشبه به من غير أن يقصد في ذلك تحسين أو تقبيح، لكن نفس المطابقة» [42].

---

(41) انظر في تفصيل هذه القضايا: محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط. 1، تونس 2001، ص ص. 347 - 406.

(42) فن الشعر، ص. 205.

والمقصود بهذا الصنف الثالث الوصف الذي لا غاية له إلا إقامة مياة الأشياء ونقلها بالتشبيه والمحاكاة من وجودها العيني الواقعي إلى وجود تمثيلي باللغة أو بغيرها من وسائل التمثيل. حاول التقريب بين هذا المذهب في اعتبار التشبيه وما عليه شعر العرب فرأى، رغم إحساسه بأن الأمر عندنا ليس كالأمر عندهم، إمكانية وجود مثالات ذلك، وانبرى، بناء على رأي للفارابي في شعر العرب، يُقلل من شأن النسيب ويدعو إلى ضرورة تجنيبه الولدان لما فيه من فسوق ! ! :

«(...) وأنت، فليس يعسر عليك وجود مثالات ذلك في أشعار العرب، وإن كانت أكثر أشعار العرب إنما هي - كما يقول أبو نصر - في النّهم والكريه. وذلك أن النوع الذي يسمونه : «النسيب» إنما هو حثّ على الفسوق. ولذلك ينبغي أن يتجنّبه الولدان ؛ ويؤدّبون من أشعارهم بما يُحثّ فيه على الشجاعة والكرم، فإنه ليس تحثّ العرب في أشعارها من الفضائل على سوى هاتين الفضيلتين، وإن كانت ليس تتكلم فيهما على طريق الحث عليها، وإنما تتكلم فيهما على طريقة الفخر. وأما الصنف من الأشعار الذي المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثيرا في أشعارهم ولذلك يصفون الجمادات كثيرا والحيوانات والنباتات» [43].

وليس باب وجوه الاستدلال هو الحيز الوحيد الذي تبدو فيه نزعة التضييق مما يتيحه النص الأصل للمحاكين والمشبهين وكل الذين ينقلون مُثُلَ الواقع ويحوّلونها إلى صور تنوب عنه وتقوم مقامه. وهو تضييق يتضافر على خلقه في تلخيص كتاب الشعر عاملان : شبكة القراءة التي يقرأ بها ابن رشد مسائل الكتاب وهي شبكة تدل في أكثر من موضع، على أنّها متشددة تتعامل مع الشعر والفن بمنطق الفقه وأساليب اللغويين والنحاة أو بمنطق الأقيسة والبراهين المنطقية وقد يكون الناتج عنهما واحدا أو متقاربا.

---

(43) فن الشعر، ص. 205.

وفهم النص أحيانا في درجة أولى بسبب الفارق الجوهري بين جنس الشعر الذي يتحدث عنه أرسطو، والشّعر كما تمثّه الأوساط العربية المختلفة من الجاهلية إلى وقته. وهذا الفارق يتسبّب في كثير من الأحيان في تغييب المعنى المخصوص الذي يجري عليه اللفظ أو المفهوم عندما يستعمل في وصف جنس أو نوع بعينه.

ومن أمثلته في التلخيص ما حصل لأبي الوليد عن الفصل الرابع عشر من كتاب الشعر [44] وفيه يعالج أرسطو مأتى الخوف والشفقة ومن أين تنجم هذه الانفعالات في عمل مركب من عناصر كثيرة سبق أن فصّل القول في بعضها. ويمكن ردُّ هذه العناصر إلى شيئين أساسيين الخرافة أو الحكاية ويعبّر عنهما أيضا بنظام الأفعال والأحداث وهو ما يوافق في لغتنا اليوم النص في العمل المسرحي وكل الأدوات والآليات التي تساعد على إخراجه عن صمته وغيابه وجعله فرجة ومناظر تُرى وتشاهَد. ويرى أرسطو أن إمكانية التولّد عن الوسائل الخارجية المساعدة ممكنة ولكن تولدها عن نظام الوقائع أي الحكاية (muthos) أفضل ولذلك كانت المأساة التي تتولد فيها الانفعالات عن نظام الأفعال والوقائع أدعى إلى الإعجاب ويعتبر صاحبها أدخل في الشعر وأشد تمكّنا. فالواجب طبقا لذلك أن تكون الحكاية مبنية بكيفية تجعل السامع ينفعل لها، وتدبُّ إلى نفسه الشفقة بما سمع لا بما رأى. أما أن تتولد هذه الانفعالات عن الوسائل التي تبنى بها المشاهد فليس ذلك من الفن وإنما من القدرة على «الإخراج».

فماذا قال ابن رشد ؟ وكيف فهم المسألة ؟

ترجم العبارة اليونانية (ek tès opseôs) وهي «المنظر المسرحي» عند بدوي و«spectacle» عند Lallot و Dupont- Roc بـ «ما يقع تحت البصر»، فقد نقل عن أرسطو أنه قال : «وينبغي أن تكون الخرافة المخيفة المحزنة

(44) يقع في ترجمة عبد الرحمان بدوي بين الصفحات 38 و 41 من فن الشعر المذكور. ويقع في الترجمة الفرنسية المعتمدة التي سبق أن أشرنا إليها بين الصفحات 81 و 83.

مخرجها مخرج ما يقع تحت البصر، وعلى عادته يفسّرها قائلا : «يريد : من وقوع التصديق بها، لانه إذا كانت الخرافة مشكوكا فيها أو أخرجت مخرج مشكوك فيها، لم تفعل الفعل المقصود بها. وذلك أن ما لا يصدّقه المرء فهو لا يفزع منه ولا يشفق له» [45].

ويبدو أنه حذا في ترجمة العبارة المذكورة حذو متّى بن يونس ولكنه، وهذا غريب، لم يعتمد ترجمته في فهم المسألة المطروحة وهي ترجمة، كما سنرى، قريبة من الأصل وقريبة من الترجمتين الحديثتين اللتين نعتمد.

يقول متّى في ترجمة الفصل الرابع عشر من كتاب فن الشعر :

«فأمّا كون الذي للخوف والحزن فإنّما يحصل من البصر» [46].
وقد يكون استفاد ما تبقى من الفقرة التي أثبتناها من ابن سينا رغم صعوبة التأكد من ذلك لما يتسم به نصه من اختزال للقضايا وحرص على الكليات دون الجزئيات فنتج عن ذلك أن فصولا كاملة من كتاب الشعر تغيب أو يكتفى في الاشارة إليها بجملة أو جملتين. فلم نجد ما يشير في نص الشيخ الرئيس إلى المسألة التي نحن بصددها إشارة تقريبية إلا قوله :

«ويجب ألا تكون الخرافة موردة مورد الشك حتى تكون كأنها تفسر على التخيّل فإن هذا أولى بأن يخيّل جدا كما كان يفعله فلان، وإن كان فعله غير مخلوط بصناعة تصديقية وشيء يحتاج إلى مقدمات. وقد كان بعضهم يقدمون مقدمات شعرية للتعجيب بالتشبيه والمحاكاة فقط دون القول الموجه نحو الانفعال» [47].

وأثبتنا هذه الفقرة على ما فيها من غموض لا يُيسّر معرفة ما يناسبها من النص الأصلي لأن في نهايتها ما يرجح صلتها بالفصل الرابع

(45) فن الشعر، ص. 219.
(46) فن الشعر، ص. 112.
(47) المصدر السابق، ص. 188.

عشر وبنص ابن رشد الذي أثبتناه وهو حديثه عن «التعجيب» باعتباره غير «القول الموجه نحو الانفعال» أي نحو الخوف والشفقة وفعلا نجد ارسطو يذكر من بين الشعراء من يولّد بالوسائل المساعدة أي بالفرجة «والمنظر المسرحي» (spectacle) لا الخوف وإنما «الرعب الشديد» في ترجمة بدوي و(le monstrueux) في الترجمة الفرنسية، وهو ما يمكن ترجمته أيضا بالمَهُول. وهؤلاء الشعراء لا علاقة لهم، في رأيه، بالمسألة. وبالعودة إلى النصوص العربية، وإلى نص متّى على وجه الخصوص باعتباره ترجمة صريحة، نجد أن أصحابها، مُساوقَةً لمتّى ربّما، يترجمون العبارة اليونانية (to terotôdes) المناسبة لـ (monstrueux) بصيغة مشتقة من الأصل : (ع.ج.ب).

يقول متّى : «ومنهم من يعدُّ بالبصر لا التي هي بالخوف، لكن التي هي للمتعجب فقط، من حيث لا يشاركون صناعة المديح بشيء من الأشياء»[48].

ويقول ابن رشد مباشرة بعد النص الذي أثبتناه : «قال : ومن الشعراء من يدخل في المدائح محاكاة أشياء يقصد بها التعجب فقط من غير أن تكون مخيفة ولا محزنة»[49].

استفاد ابن رشد في الترجمة من متّى بن يونس استفادة جزئية وربما من ابن سينا ولكنه أقصى النص الأصلي ووضع محله نصا آخر يخدم الغرض الذي يريد ويحقق التصورات والعقائد التي يؤمن بها.

---

(48) فن الشعر، ص. 112. وقد ترجم عبد الرحمان بدوي النص على هذا النحو: «أما أولئك الذين يرومون عن طريق المنظر المسرحي أن يثيروا الرعب الشديد لا الخوف. فلا شأن لهم بالمسألة». (المصدر السابق، ص. 38).

وترجم Lallot وDupont-Roc النص على هذا النحو:

«ceux qui, par les moyens du spectacle, produisent no mais seulement le monstrueux, n "ont rien à voir avec la tragédie» . (p. 81).

(49) فن الشعر، ص. 220.

وأول مظهر من مظاهر الإقصاء إثباته مقولة أرسطو التي شرحها على غير وجهها فجاءت العبارة عنها في نصه : «وينبغي أن تكون الخرافة (...) ما يقع تحت البصر» باللزوم والإيجاب بينما وردت في الترجمتين المعتمَدتين على أنها إمكان. وليس هو الإمكان الأفضل كما سنرى. ويتعمّق البعد عن النص بالتأويل والتعليل. يظهر التأويل في ربط الوقوع تحت البصر بالتصديق وانطلاقا من هذا الفهم بنى تعليله :

1) «ما لا يصدّقه المرء لا يفزع منه ولا يشفق له»

2) **إذا كانت الخرافة مشكوكا فيها**
أو أخرجت مخرج مشكوك فيها

3) ⇐ لم تفعل الفعل المقصود بها.

ونحن إن كنا لا نشك في أنه وجد في ما قالته القدماء، كابن سينا، عن نص أرسطو ما ساعده على إخراج نصه على هذه الكيفية [50]. إلا أننا نميل إلى أنه وجد في الوقوع تحت البصر، وهي ترجمة ليس مسؤولا عنها، ما حرّك في ذهنه بنًى كاملة تربط الصدق بالمطابقة، والدّليل بالمشاهدة والحكم بالشهادة. وقد لا تكون أصول هذه البنية آتية من شواغله الفقهية فقط وإنما قد تكون ناجمة عن ترسبات ثقافية تولي المعاينة درجة رفيعة في بيان الحق وحصول العلم والمعرفة. وليس الأمر بغريب في ثقافة نشأت على الرواية والنقل وعلى ما يترتّب عنها من صنوف الخروج عن الأصل وإمكانيات التقوّل والوضع أو الزيادة والحذف وما يلزم درءا لذلك من التثبت والتوقي والاحتراز. بينما المعاينة مشاهدة الأشياء حاضرة بحيث تطابق الصورة المرئية الموجودات العينية وإن

(50) في حديث ابن سينا زيادة على النص الذي أثبتناه ما هو قريب مما ذهب إليه ابن رشد من مثل قوله: "(...) والموجود والممكن أشد إقناعا للنفس. فإن التجربة أيضا إذا أسندت إلى موجود أقنعت أكثر مما تقنع إذا أسندت إلى مخترع". فن الشعر، ص. 184.

احتجنا أن نخبر عنها باللغة عند الشهادة لم تغير اللغة من الصورة بمقدار ما تغيّر الرواية من المروي إلا إذا كان الشاهد شاهد زور يتعمد تغيير الوقائع وتغييب حقيقة ما رأى.

وهذا التصور يوافق تماما بنية التشبيه عنده التي حاولنا الكشف عن تشددها وتمسكها بالوظيفة الأساسية لهذا الوجه وهي وظيفة البيان وزيادة الشرح ونعرف أن أقصى ما وصل إليه التعبير عن هذه الوظيفة في التراث البلاغي العربي هي قولهم : «قلب السمع بصرا» تأكيدا على وضوح ما نبصر وصدقه لأنه إدراك بلا واسطة، بلا واسطة اللغة على الأقل.

والإلحاح على إخراج الخرافة (muthos) مخرج ما يقع تحت البصر ليقع التصديق في الفعل أمر يؤكد حرصه على المطابقة الذي سبق أن رأيناه وأن يكون الحاكي كالحاكى بلا زيادة أو نقصان. والرأي عندنا أن طريقته في التصور هذه هي التي جعلته يقصي النص الأصلي ويحل محله نصا آخر وإن ترتّب عن ذلك فهم معاكس تماما لما ذهب إليه أرسطو وهو ما وقع بالفعل. فذكر أرسطو لإمكانية أن تتولّد الانفعالات عن «الوقوع تحت البصر»، إنما هو طريقة في تهميشها وإبراز منزلتها الثانوية. كما أن ذكرها مكّنه من أن يُلحّ على أهمية الخرافة وبنية الأفعال بنية تترابط أجزاؤها ترابطا ضروريا في بعث الانفعالات لدى المتفرّج. أي أن الخوف والشفقة «لا يتولّدان عن الإبصار والمشاهدة وإنما عن الاستماع وهو ضرب من ترقّب الأحاديث واستباق وقوعها»[51]. وهو عكس ما ذهب إليه ابن رشد.

والغريب في الأمر أن ترجمة متّى على ما فيها من اضطراب، وبعد عن الأصل، فهمت وجهة النص واحتفظت بفكرته الأساسية وعبّرت عنها عبارة واضحة من حين إلى حين :

---

(51) انظر هنا الملاحظات الدقيقة الواردة في الترجمة الفرنسية عن الفصل الرابع عشر، ص ص. 252 - 260.

«فأما كون الذي للخوف والحزن فإنما يحصل من البصر، وقد يوجد شيء ما من قوام الأمور ما هو منذ قديم الدهر وهو لشاعر حاذق. **وقد ينبغي أن تقوم الخرافة على هذا النحو من غير إبصار حتى يكون السامع للأمور يفزع وينتهي ويناله حزن عندما يسمع** خرافة أوديفيدس من النوائب التي ينفعل بها الإنسان» [52].

والذي دفع ابن رشد إلى اقتفاء أثر متّى في ترجمة المفاهيم والزهد في باقي ترجمته التي كانت تعينه على فهم النص على وجهه أو على صورة قريبة من وجهه إنما هو، في نظرنا، هذه البنية الضاغطة المتشددة التي فهمت المحاكاة والتمثيل على أنها مطابقة ونقل للأشياء على الوجه الذي هي عليه في الواقع. وفي هذا اختزال لنص وردت فيه هذه المسائل بطبيعتها مختزلة بحكم اندراجها ضمن مشغل فكري منطقي.

---

(52) فن الشعر، ص. 112 نحن نسطّر، وترجم بدوي النص على هذا النحو، «والخوف والرحمة يمكن أن ينشآ عن المنظر المسرحي ويمكن أن ينشآ عن ترتيب الحوادث. والأخير أفضل ومن عمل فحول الشعراء. ذلك ان الحكاية يجب ان تؤلف على نحو يجعل من يسمع وقائعها يفزع منها وتأخذه الرحمة بصرعاها وإن لم يشهدها، كما يقع لمن تروى له قصة أوديفوس» (المصدر المذكور، ص. 36).

وجاء في الترجمة الفرنسية :

«la frayeur et la pitié peuvent assurément naitre du spectacle. mais elles peuvent naitre aussi du système des faits lui-même : c'est là le procédé qui tient le premier rang et révèle le meilleur poète. Il faut en effet qu'indépendamment du spectacle l'histoire soit ainsi constituée qu'en apprenant les faits qui se produisent on frissonne et on soit pris de pitié devant ce qui se passe : c'est ce qu'on ressentirait en écoutant l'histoire d'Oedipe». (p. 61).



دلالة الالتزام : من المنطق العربي في القديم إلى اللّسانيات المعاصرة : محاولة في تجديد المفهوم [*]

عبد الله صولة
كلية الآداب منوبة

تجري أقلام علماء اللّسان العرب المعاصرين بمصطلحات كثيرة مختلفة المصادر والموارد يعرّبون بها مصطلح Connotation الأعجميّ. منها التّضمّن أو التّضمين والكناية والدّلالة السياقيّة والدّلالة الانفعاليّة والدّلالة الهامشيّة والمعاني الثواني ومنها وهو أشهرها في آفاقنا الدّلالة الحافّة [1].

أمّا تمّام حسّان فقد عرّبها بمصطلح منطقي قديم رأيناه أقرب إلى روح المصطلح الأعجمي Connotation وهو دلالة الالتزام أو الدّلالة اللّزوميّة [2] . وممّا يؤكّد أنّ مقصودهُ بدلالة الالتزام المصطلح المنطقي إيراده إيّاه في معرض حديثه عن الدّلالات المنطقية الثلاث المطابقة والتضمّن والالتزام.

(*) بعض الأفكار الواردة في هذه المقالة ألقي مشافهة في ندوة الأصيل والدّخيل ، تونس 1998.

(1) انظر ، نورة الوهيبي : طرائق اللّغويّين العرب المعاصرين في تعريب مصطلح Connotation. رسالة الأستاذية : كلية الآداب منوبة جوان 1998.

(2) تمّام حسّان ، الأصول ... الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1982 : ص 376.

على أنّ المنطقي عادل فاخوري قد ذهب إلى التقريب بين مصطلحي Notation و Connotation في المنطق الغربي وبين مصطلحي المطابقة والالتزام عند المناطقة العرب في القديم [3] فأكّد ذلك وجاهة مقترح تمّام حسّان المذكور.

إن المقصود بدلالة الالتزام في المنطق «دلالةُ اللّفظ على شيء خارج عن حقيقة معنى اللّفظ ولازم للّفظ في الذّهن (...) بأن كان ذلك الشيء الخارج عن الحقيقة بحيث كلّما ذُكر اللّفظ بادر ذلك الشيء إلى ذهن السّامع أيضا. كدلالة الشّمس على ضوئها . فإنّ ضوءها خارج عن حقيقتها. ولكن الضوء هو بحيث كلّما ذكرت لفظة (الشّمس) ابتدر إلى الأذهان معنى ضوئها أيضا . بالإضافة إلى نفس القرص» [4].

تبدو وجاهة هذا المقترح في جعل دلالة الالتزام تعريبا لمصطلح Connotation من خلال ما نلاحظه من مطابقة معنى دلالة الالتزام عند المناطقة خاصّة وعند علماء الأصول والبيانيّين كذلك لمعنى Connotation في المنطق المدرسيّ في الغرب من ناحية. وفي اللّسانيات المعاصرة من ناحية أخرى. ومعلوم أنّ مفهوم Connotation في اللّسانيات المعاصرة كاد يُباين بالجملة مفهومها في المنطق. فقد أدخلت اللّسانيّات في الغرب منذ بلومفيلد Bloomfield على المفهوم من هذا المصطلح المنطقي تغييرات جوهريّة أفرغته من معناه في أصل نشأته أوْ كادتْ وهذا هو ما نروم أن نفعله في هذا البحث بدلالة الالتزام في العربيّة نخرجها من حدود المنطق الضيّقة ومن صرامته وضوابطه إلى مرونة الدرس اللّغوي وانفتاحه وتجدّده. والحق أنّه يوجد طرفان على الأقل سبقانا إلى هذا وإن بطريقة عفويّة. هما الاصوليون والبيانيّون العرب في القديم من ناحية وتمّام حسّان نفسه من ناحية أخرى.

---

(3) عادل فاخوري : منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث دار الطليعة بيروت ط 2 1981 ص 43.

(4) صادق الحسيني الشّيرازيّ : الموجز في المنطق . مؤسسة الوفاء . بيروت ط 3.1981. ص 24.

لكنّ تحديد مفهوم دلالة الالتزام هذا لا يتاح لنا ما لمْ نبرهن أوّلا على وجاهة تعريب المصطلح الذي تقدّم به تمّام حسّان وساقه عادل فاخوري على وجه التقريب والتخمين.

توجد على الأقلّ خمسة أسباب تسمح لنا بجعل دلالة الالتزام تعْريبًا لـ Connotation هي :

1 . وحدة المهاد العلمي لنشأة المصطلحين كليهما :

وهذا المهاد هو علم المنطق فقد ظهر مصطلح Connotation في مقابل Dénotation مع المنطقي جون ستيوارت ميل J . S . Mill مُسْتَنِدًا إلى ثنائية مفهوم / ما صدق عند جماعة بورويال. وهذه الثنائية نفسها متحوّلة في مايبدو عن ثنائية أقدم منها وتعود إلى المنطق الغربي في القرون الوسطى هي الافتراض والدّلالة Supposition / Signification [5] وكذا مصطلح دلالة الالتزام في العربية فقد كان منشؤه المنطق الصّوري يدرسها في باب التصوّرات ضمن أقسام الدّلالة الثلاثة أعني المطابقة والتضمّن والالتزام.

2 - تمَاثُل طريقة الاشتقاق في كلا المصطلحين :

من التعريفات التي يقدّمها ج . س . ميل لمصطلح Connotation تعريف يعود بالكلمة إلى أصلها الاشتقاقي فيرى على الاجمال أنّ فعل Connotare الذي اشتقّ منه المصطلح مركّب من لفظين هما Notare من ناحية ويعني عيّن To mark و Con بمعنى مع With من ناحية أخرى وفعل Connatere يعني عيّن شيئا مع شيء آخر. وهذا كلامه في أصل لغته :

Notare , to mark , Connotare to mark along with; to mark one thing with or in addition to another [6].

(5) راجعه في : Beatriz . Garza-Cuaron : Connotation and Meaning . Mouton de Gruyter . New York 1991; pp 64-70.

(6) المرجع نفسه ص 84 . الحاشية 8.

وكذا الالتزام واللّزوم واللاّزم والملازم فكل ذلك من لزم بمعنى رافق وصاحب على وجه الدّوام ومن هنا جاء تعريب بعضهم للفظ Connotation بأن قالوا «دلالة المصاحبة» أو «المعنى المصاحب». وإنْ كان للّزوم في المنطق معنى الاستنتاج الضّروري في الاقيسة كما سنرى وهو غير بعيد عن اللّزوم بمعنى المصاحبة الدّائمة.

3 ـ تماثل طبيعة الدّلالة في كلا المصطلحين :

دلالة الالتزام وإن درست في كتب المنطق ضمن قسم الدّلالة الوضعية اللّفظية فإنّها معتبرة من قبيل الدّلالة العقليّة فمدلولها ... «بمدخل من العقل» عكسَ دلالة المطابقة فهي «وضعيّة صرفة» [7] والمقصود بالدّلالة العقلية عند التهانوي «دلالة اللّفظ على غير ما وضع له» [8].

يدعم هذا ، ارهم الدّلالة الالتزاميّة غير لفظيّة على عكس المطابقة والتضمّن فهما حد بعضهم دلالتان لفظيتان لكون الذّهن ينتقل | فيهما | من اللّفظ إلى المعنى فهي دلالة واحدة «كلّية في المطابقة، جزئية في التضمّن» [9]. أمّا دلالة الالتزام فهي غيرلفظيّة وهي عقليّة. وكذا المفهوم من Connotation في مجال اللّسانيات خاصّة فعند هيا لمسلاف أن Connotation ليست من اللّغة فهي ليست لفظيّة بمعنى لا يدلّ عليها اللّفظ الموضوع في اللّغة وإنّما اللّفظ والمعنى اللّذان في اللّغة يشكّلان معًا مستوى العبارة فيها ، إنها، كما يقول، كلام أحد مستويَيْه أي العبارة من اللغة [10].

---

(7) الرّازي - الصّفوي : شرح القرّة في المنطق. دارالشروق بيروت1983 ص ص124123.

(8) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ج III ص486.

(9) المرجع نفسه الصفحة نفسها مع بعض التصرّف في الصّياغة دون المعنى

(10) L . Hjelmslev : Prolégomènes à une théorie du langage, Ed . Minuit ; 1968 ; p150 .

وانظر أيضا كتابه : Le langage . Ed. Minuit . Paris 1966 p.180

4 - تماثل طريقة الاشتغال في كلا المصطلحين :

وهذا التماثل بين دلالة الالتزام و Connotation حاصل من وجوه أربعة هي :

1 - إن دلالة اللّفظ عند المناطقة يمكن أن تكون مزدوجة فاللّفظ الواحد يمكن أن يؤدّي دلالتين ، إحداهما مطابقيّة كدلالة لفظ الشمس على تمام مسمّاه والأخرى التزاميّة كدلالة نفس اللّفظ على ضوء الشمس . قالوا .إذا أطلق الشمس وعني به الجرم [أو القرص] كانت دلالتها عليه مطابقة وعلى الضوء التزاما. (11) ومثل لفظ أسد عند بعض القدماء فهو يعني نفس الحيوان مطابقة ويعني الشجاعة التزاما.

وكذا طريقة الاشتغال في ما يعنيه مصطلح Connotation في اللّسانيات. فمن الممكن أن يؤدي اللّفظ معنى أوّليّا هوالدّلالة المعجميّة الأصليّة ومعنى ثانيا هو المعنى المضاف بحيث يتعايش المعنيان في كنف اللّفظ الواحد كدلالة لفظ أسد على نفس الحيوان في مستوى ما يسمّى بـ Dénotation وعلى الشّجاعة في مستوى ما يسمّى بـ Connotation.

غير أنّ الامر في المنطق العربي مختلف شيئا ما، إذ لمّا كانت Connotation مرادفة عند بعضهم لمصطلح مفهوم Compréhension جاءت تشتمل على الدّلالتين المطابقيّة والالتزاميّة في المنطق العربي وعلى Dénotation و Connotation في اللّسانيات المعاصرة (12).

ب - لئن كانت طريقة اشتغال الدّلالة الالتزاميّة في علاقتها بالدّلالة المطابقيّة عند القدماء مختلفة شيئا ما عن طريقة اشتغال Connotation في علاقتها بـ Dénotation عند ميا لمسلاف فإنّها مطابقة لطريقة اشتغال هاتين الدّلالتين عند السيميائي امبرتو إيكو مع اختلاف مجال التطبيق بطبيعة الحال . إن مدلول Dénotation يتحوّل وحده دون دالّها إلى دالّ لما

---

(11) الرّازي - الصّفوي : المرجع نفسه ، ص 30.

(12) أنظر : Catherine Kerbrat-Orecchioni : La Connotation P. U. L. 1977 ; p12

يسمّى Connotation [13] فالانتقال هنا إنّما هو من معنى إلى آخر لا من اللّفظ والمعنى معًا الى معنى آخر كما هو عند هيالمسلاف وهذا مطابق لحديث بعض القدماء عن طريقة اشتغال دلالة الالتزام. فهُمْ بعد نعتها بكونها غير لفظيّة وكونها عقليّة يصفون طريقة عملها فيقولون : « فيها | ينتقل الذّهن من اللّفظ إلى معناه | لاحظ أنّ هذا هو تعريف دلالة المطابقة عند المناطقة العرب | ومن معناه إلى معنى آخر وهذا يسمّى دلالة التزام» [14].

ج - من انواع اللّوازم في المنطق اللاّزم في الذّهن على الإطلاق ومن الأمثلة على ذلك عندهم تلازم الأضداد كَمُلازمة البصر للعمى [15]. ومعلوم أنّ من مظاهر ما يسمّى Connotation في اللّسانيات إيحاء المعنى بضدّه وهو ما يسمّى بـ Antonymie Connotative [16].

د - من معاني اللّزوم في المنطق الاستنتاج وهذا واضح خاصّة في ما يسمّونه بالقياس الشّرطي الاستثنائي Syllogisme hypothétique [17] فهم يُرادفون بين اللاّزم والنّتيجة [18] . وفي اللّسانيات عُدّ الاستنتاج Inférence انطلاقا من ملفوظ ما ضربًا من ضروب ما يسمّونه Connotation وهو تحديدا دلالة التزام ضمنيّة [19].

5 - تماثل دلالة الالتزام و Connotation من حيث وجود نوع من الدلالة مضادٌ لكل منهما فدلالة الالتزام تقابلها في المنطق دلالة المطابقة

---

(13) Umberto Eco : la structure absente, Mercure de France .1972 ; pp 55-123

(14) التهانوي : المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(15) عادل فاخوري : علم الدلالة عند العرب ، ص 46.

(16) Orecchioni : op. cit ; p118

(17) عادل فاخوري : منطق العرب - من وجهة نظر المنطق الحديث ، ص145.

(18) الرّازي - الصّفوي ، المرجع نفسه ، ص 84.

(19) Orecchioni : La Connotation . op. cit ; p161

و Connotation تقابلها Dénotation. لولا أنّ دلالة الالتزام داخلة في نظام ثلاثي (مطابقة - تضمّن - التزام)، لكنّه يصبح ثنائيا باعتبار نوع الدّلالة عند بعضهم فالأولى والثانية لفظيّتان والثالثة غيرلفظيّة كما سبق.

ومثلما يوجد ما يُوحّد بين دلالة الالتزام و Connotation يوجد ما يوحّد بين دلالة المطابقة في المنطق و Dénotation في اللّسانيات فلـ Dénotation في اللّسانيات المعاصرة معنيان أحدهما بسبيل من المنطق فهو الما صدق L'extension فـ Dénotation عند أندريه مارتينيه تعريف بالماصدق [20] والمعنى الآخر لساني محض إذ المقصود بـ Dénotation في المعاجم العامّة «العنصر القارّ غير الذّاتي في دلالة لفظة ما فهي بذلك عكس Connotation» [21]. وهذا التعريف هوالذي تلحّ عليه المعاجم اللّسانيّة المختصّة حيث تعني Dénotation «العنصر القارّ غير الذّاتي في دلالة وحدة معجميّة ما. وهذا المعنى الثابت قابل لأن يحلّل خارج الخطاب» [22].

هذا التعريف لـ Dénotation يكاد يكون هو نفسه التعريف الذي لدلالة المطابقة في المنطق فهي «دلالة اللّفظ على تمام مسمّاه أي على الامر الذي وُضع له بعينه وتمامه». يفسّر تمّام حسّان المقصود بدلالة المطابقة ضاربًا مثال كلمة «الأم» فيرى أنّ معنى كلمة «أمّ» مكوّن من طائفتين من العناصر:

* طائفة 1 وهي عناصر لا يتحقّق المعنى إلاّ بها وهي:
الأنوثة - البلوغ - الحمل - الولادة - فارق السّن بالنسبة إلى الولد.

* طائفة 2 وهي عناصر قد يتحقّق المعنى بدونها مثل:
التغذية بالارضاع - العطف - الزّواج - تبادل المحبّة - الإشراف على التربية.

---

(20) المرجع نفسه، ص 13.

(21) وهو تعريف معجم روبار (1981) Le Petit Robert

(22) انظر J. Dubois et al : Dictionnaire de linguistique Larousse .1972 . p139

ثم يعقّب تمّام حسّان إثر ذلك بالقول : «إذا اعترفنا بأنّ عناصر الطّائفة الأولى لا يستغني المعنى المطابقي عن واحد منها، فقد عرفنا أنّ هذه العناصر هي «مكوّنات المعنى» و«لَبِنات» التي يتمّ بناؤه بواسطتها، وإذا اعترفنا من جهة أخرى بأنّ عناصر الطائفة الثانية قد يتحقّق المعنى بدونها، فقد أقررنا بأنّها ليست جزءا من بنيته، وإنما هي «لازمة» له مرتبطة به، ترد على البال عند ذكر اللّفظ، أو تتبادر إلى الذّهن عند سماعه أي أنّها لوازم للمعنى»[23].

إنّ ما يعنيه تمّام حسّان «بمكوّنات المعنى» عند حديثه عن عناصر الطّائفة الأولى التي تؤسّس الدّلالة المطابقيّة لكلمة «أمّ» هو نفسه التعريف الذي تضعه أوركيوني لـ Dénotation بقولها : La dénotation هي مجمل العناصر الدّلاليّة ذات الوظيفة التعريفيّة المحضة»[24] وما يعنيه تمّام حسّان بلوازم المعنى عند حديثه عن عناصر الطائفة الثانية التي يستدعيها الذّهن عند سماع لفظ «أم» هو عينه معنى Connotation الأساسي في اللّسانيات. فقد صحّ من جميع ما ذكرناه في هذه النّقاط الخمس - عندنا على الأقلّ - أنّ دلالة الالتزام مصطلح يمكن أن يكون مرادفًا للفظ Connotation الأعجمي.

لكنّ لدلالة الالتزام في المنطق من الخصائص ما قدْ يَجْعلها غير مؤهلة لتكون تعريبا لمصطلح Connotation بالمعنى الذي له في اللّسانيات المعاصرة، وغاية هذا البحث بعد الاحتجاج لشرعيّة مقترح تمّام حسّان في تعريب Connotation بدلالة اللّزوم أنّ نُجَدِّدَ المفهوم من دلالة الالتزام حتى نجعلها مجارية للمصطلح المقابل لها في اللّسانيّات الغربيّة المعاصرة.

إنّ ممّا يجعل محاولة التجديد هذه شرعيّة أنّ اللّسانيات منذ بلومفيلد قد سعت وإنّ بطريقة غير مباشرة الى تخليص لفظ

(23) تمّام حسّان : المرجع نفسه ، ص ص368 - 369.

(24) - أوركيوني : المرجع نفسه ، ص 12.

Connotation من معناه الذي له في المنطق حيث نشأ أصلا حتّى كاد المعْنيان المنطقي واللّساني يتنافيان.

إنّ تحديد مفهوم الدّلالة الالتزاميّة المنطقي في ضوء معطيات اللّسانيات المعاصرة يسهّل لنا ما كان قام به الاصوليّون والبيانيّون قديما من محاولات في تعريفه أبْعَدَتْه في أحيان كثيرة عن التعريف المنطقي ووضعته بطريقة أو بأخرى على تخوم التعريف اللّساني.

إنّ تحديد مفهوم الدّلالة الالتزاميّة بواسطة المعطيات اللّسانيّة يقتضي أمورا خمسة على الأقلّ:

1 - وجوب الانتقال من مقولة الضرورة في المعنى الالتزامي فهو كلّما ذكر اللّفظ تبادر إلى الذّهن كما يقول المناطقة إلى القول بحرّية اللّزوم وبعدم احتكامه إلى شروط أو قواعد منطقيّة.

إنّ الانتقال أو التداعي في دلالة الالتزام هو ضروري في المنطق ولكنّه ليس حرّا بمعنى أنّهُ محكوم بقواعد ومبادئ. فهو ينْتجُ كما يقول عادل فاخوري «منطقيّا بالاستناد إلى قواعد معيّنة أوإلى مبادئ وعلم ما» [25]. إنّ المناطقة لا يوجد في عرفهم كما يقول فاخوري أيضا تطابق بين الدّلالة الالتزاميّة وبين مفهوم تداعي المعاني Association d'idées [26] فاللّزوم عندهم هو لزوم بيّن بالمعنى الأخصّ [27].

إنّ تحرير دلالة الالتزام من هذه القيود المنطقية يُمكن أنْ يتمّ لسانيا باعتبارها تَداعيًا Association سواء كان هذا التداعي على أساس نفسي أو لغويّ وسواء كان جدوليّا أو سياقيّا [28].

---

(25) عادل فاخوري: علم الدلالة (مذكور) ص 43.

(26) عادل فاخوري: منطق العرب. ص 44.

(27) عادل فاخوري: علم الدّلالة. ص 49.

(28) انظر تفصيل أنواع هذا التداعي في: اوركيوني: المرجع نفسه ص ص 112 - 161.

لقد خالف الأصوليّون والبيانيّون في القديم الميزانيّين بخصوص طبيعة اللّزوم وحاولوا توسيعة بما يتماشى وخصائص اللّغة الطبيعيّة التي يشتغلون عليها. فاعتبروا في دلالة الالتزام مطلق اللّزوم لا اللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ. قال فاخوري : «المقصود بالالتزام في المنطق من حيث المفهوم هو اللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ [أو اللّزوم الذّهني الذي يلزم فيه من تصوّر الملزوم تصوّر اللاّزم كالشجاعة للأسد]. وأمّا في فنّ الأصول أو في البيان فإنّهم لا يشترطون في دلالة الالتزام أن يكون اللّزوم بيّنا بالمعنى الأخصّ بل مطلق اللّزوم بأيّ وجه كان، وبذلك كثرت الفوائد التي يستنبطونها بدلالة الالتزام في تفسير النّصوص»[29].

2 ـ وجوب الانتقال من خصيصتي الكلّية والدّوام اللّتين لدلالة الالتزام الى الفرديّة والظرفيّة أو العرضيّة.

قال الشيرازي «وعلماء المنطق يعتبرون في دلالة الالتزام - الدّلالة على المعنى الخارج عن الحقيقة دائما وكلّية»[30] ويفسّر الشيرازي في الحاشية المقصود بـ «دائما» و«كلّية» فيقول : «دائما يعني في جميع العصور و«كلّية» يعني عند جميع النّاس»[31].

أمّا التهانوي فقد أورد بخصوص الكلّية والدّوام في تعريف دلالة الالتزام رأي المناطقة من ناحية ورأي مخالفيهم التقليديين في شأن هذه الدّلالة من أصوليين وبيانيّين من ناحية أخرى فقال «المنطقيون اشترطوا في دلالة الالتزام اللّزوم الذّهني المفسّر بكون المسمّى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الأذهان وبالنسبة إلى جميع الأزمان لاشتراطهم اللّزوم الكلّي. وأهل العربيّة والأصول وكثير من متأخّري المنطقيّين والإمام الرّازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللّزوم ذهنيّا كان أو خارجيّا لاكتفائهم باللّزوم في الجملة في الدّلالة»[32].

---

(29) المرجع نفسه . الصفحة نفسها.

(30) الشيرازي : المرجع نفسه . ص 25.

(31) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(32) التهانوي : المرجع نفسه .487.

بإمكاننا أن نزيد رأي أهل العربيّة والأصوليين تعميقا بخصوص نزوع صفتي الكلّية والدّوام عن دلالة الالتزام من خلال تعريف بلومفيلد لها فهي عنده ظرفيّة غير دائمة وذلك لارتباطها بمقام القول ومقام التّلقي [33]. على أنّ المقامات عند بلومفيلد لا حصر لها فهي متعدّدة وإذن فالدّلالات الحافة متعدّدة ومتجدّدة بتجدّد تلك المقامات [34]. وعند بلومفيلد أنّ Connotation وإنّ كانت اجتماعيّة اي ممّا تقرّه المجموعة اللّسانية بالكليّة فإنّ للفرد بحسب مقامات تلفظه القدرة على تغيير مجرى تلك الدّلالة في ضوء تجربته الخاصّة [35]. ومعنى هذا أنّ دلالة الالتزام بما هي المقابل العربي لـ Connotation يمكن أن تكون فرديّة لا كليّة وظرفيّة عرضيّة لا دائمة.

3 - وجوب الانتقال من صفة العقلية في دلالة الالتزام عند المناطقة الى صفة «النفسيّة» كما هو الشأن بالنسبة إلى Connotation في اللّسانيات :

إنّ اللّزوم العقلي عند المناطقة هو «كونه بسبب علاقة عقليّة بين اللاّزم والملزوم يمتنع بسببها انفكاكه عنه الكلّي (...) فاللّزوم العقلي لا يكون إلاّ كليّا» [36]. في مقابل اللّزوم العقلي هذا اقترح الأصوليون وأهل العربيّة مفهوم اللّزوم الذّهني وهو أعمّ من العقلي إذ اللّزوم الذّهني يمكن أن يكون كلّيا أي ثابتا في جميع الأوقات أو «جزئيّا بحيث يفهم المعنى بشرط ولا يُفهم بدونه منه» [37].

---

(33) L. Bloomfield : le langage, Ed . Payot . Paris 1970, p 132

(34) المرجع نفسه، ص133 و ص147.

(35) المرجع نفسه ، ص147.

(36) الرّازي الصّفوي : الغرّة في المنطق ، ص125.

(37) المرجع نفسه ، ص ص126125 وانظر ايضا مناقشة السّكاكي لشرط العلاقة العقلية بين المعاني المتلازمة في دلالة الالتزام : مفتاح العلوم . دار الكتب العلميّة .بيروت ط 19831 ص330.

إنّ خروج أهل العربيّة والأصول بدلالة الالتزام من اللّزوم العقلي، الكلّي غير المشروط إلى اللّزوم الذهني الجزئي المشروط في فهم المعنى بشرط مّا، قد تعمّقته اللّسانيات المعاصرة باعتبارها اللّزوم أي المصاحبة تكون على أساس نفسي فردي ذاتي أساسا وإلى هذا ذهب أندريه مارتينيه وجورج مونين فعندهما ان دلالة الالتزام Connotation هي جزء المعنى المرتبط بمقامات المتكلم الأكثر فرديّة. [38] فدلالة الالتزام هي بهذا المعنى دلالة انفعاليّة، ذاتيّة، عاطفيّة، نفسيّة لا عقليّة.

إنّ الخروج من اللّزوم العقلي الى اللّزوم النفسي يقتضي درس دلالة الالتزام في ضوء مقامات القول المختلفة .

4 - وجوب الانتقال من وقف درس الدّلالة الالتزاميّة على اللّفظ المفرد باعتبارها عند المناطقة المعنى الملازم لمعنى اللّفظ في الذّهن وعلى القضايا المجرّدة يقتضي بعضها بعضًا ويلزم بعضها عن بعض إلى درسها كما تفعل اللّسانيات المعاصرة على صعيد المركّب من الكلام المنجز وعلى صعيد النصّ وهذا أمر سبق إليه القدماء من أصوليين وبيانيّين فبدر الدّين الزركشي وهو بياني وأصوليّ معًا يعرّف التفسير بالقول : «هو أيضا البّحث في المعنى باعتبار كيفيّة التّركيب من جهة إفادة معنى المعنى أعني لازم المعنى الذي يختلف باختلاف مقتضى الحال في تراكيب البلغاء» [39].

5 - وجوب اعتبار حوامل الدّلالة الالتزاميّة Les Connotateurs لا المعنى المستفاد من اللّفظ أي المعنى المطابقي كما هو عند المناطقة وحتى عند الأصوليين والبيانيّين أمثال عبد القاهر الجرجاني [40] وإنّما يمكن اعتبار دوال الدّلالة الالتزاميّة كلّ ما يمكن أن يفيد معنى غير لغوي بعبارة هيا لمسلاف فتكون حوامل هذه الدّلالة الأصوات والمفردات والتراكيب والايقاع والبياضات وطريقة التنقيط في نصّ مّا وطريقة توزيع الأسطر

---

(38) راجعه في أصل لغته في أوركيوني المرجع السّابق ص120.

(39) بدر الدّين الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج II ص174.

(40) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز . دار المنار .1372هـ ص202 وما يليها.

الشّعريّة على الصفحة إلى غير ذلك من ضروب الدّوال التي للدّلالة الالتزامية مما تُطنب في تعداده اللّسانيات من ناحية والسيميائية من ناحية أخرى. دوالّ الدّلالة الالتزاميّة هذه نسمّيها ملزومات (كالملزوم الصوتي والملزوم الايقاعي والملزوم التركيبي الخ.) . ومدلولات هذه الدّلالات الالتزاميّة نسمّيها لوازم.

* * *

إنّ الحديث عن الدلالات الحافّة بمصطلحات اللّزوم واللاّزم والملزوم يمكّننا من أن نحقّق ثلاثة أمور دفعةً واحدةً : أولّها جعل كلامنا موصولا على صعيد الا صطلاح بعلم مّا هو علم الدلالة سواء المنطقي منه أو البلاغي. وثانيهما أنّه يتيح لـنا ـ على صعيد المفهوم ـ أن نجدّد «دلالة الالتزام» تماما كما فعلت اللّسانيات في الغرب بمقابلها الأعجمي Connotation، وذلك منذ 1933 تاريخ صدور كتاب The language لبلومفيلد. وثالثها أننا بالحديث عن الدّلالات الزّوائد أو الحافّة بمصطلحات الالتزامّ واللاّزم والملزوم نربط الصلة على أحسن وجه مع التّراث البلاغي وتحديدا قسم البيان منه حيث تطّرد مصطلحات اللّزوم واللاّزم والملزوم اطّرادًاحتّى عُدّ علم البيان مجرّد بحث في علاقات الالتزام التي بين المعاني [41]. لكن بمفهوم لهذه المصطلحات أضيق بكثير من المفهوم الّذي لها في اللّسانيات المعاصرة وأوسع من المفهوم الذي لها في المنطق.

(41) انظر مثلا : السّكّاكي ، مفتاح العلوم (مذكور) ص ص329 -414 . وممّا يقوله السّكاكي هناك : «علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني» ويقول أيضا «مرجع علم البيان اعتبار هاتين الجهتين : جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم».

مسالك البحث
عن المعنى في النص القانوني

بقلم : **محمد الهادي الطرابلسي**
كلية الآداب ـ منوبة

جعلت القوانين لتنظيم الحياة. وتحقيق حياة منظّمة يتوقف على تطبيق القوانين في مختلف المجالات الخاصّة بها بصورة واحدة طيلة المدّة التي يشملها مفعولها طبق المعاني التي تفهم منها.

وشرط المعنى في أيّ نصّ قانونيّ كان، أن يكون واحدا اعتمادا أوّلا على «التركيبة اللغويّة» التي من المفترض ألاّ تفيد سواه، إذ لا يمكن أن تنظّم الحياة بقوانين تطبّق بعض نصوصها بصور مختلفة، بدعوى أنّ هذه النّصوص تفيد المعنى وخلافه.

وكلّما حصل خلاف في فهم النّص أو تغيّر واقع الأشياء الذي يحيل إليه، تدخّل المشرّع ليوضّح المقصود به أو يوضّح الطّريقة في التّطبيق أو يكمّل النقص في نصّ جديد: معوّضا القانون بقانون والأمر بأمر. بناء على أن تغيير أيّ نصّ لا يكون إلاّ بنصّ من درجته في التّشريع، وهو ما يسمّى في القانون بمبدإ «توازي الشّكليّات».

أمّا طرق التّطبيق وتراتيبه فقد يكتفى فيها بقرار من سلطة الإشراف المعنيّة بالنصّ : يحدّد المجالات ويضبط الوسائل، وفي هذه الحالة لا بدّ أن تنصّ الأوامر على أن التطبيق يضبط بقرار.

ومن مستندات السّلط في حالات اختلاف فهم النصوص ، الاستشارات القانونيّة. تستأنس بها لتعيّن وجه المعنى المقصود وتنفي المعنى المتوهّم المردود.

وبين أيدينا استشارة قانونية [1] من شأنها أن تساعدنا على معرفة مسالك البحث عن المعنى في النّص القانونيّ وأن تؤكّد لنا الدّور الرئيسي الذّي تؤدّيه اللّغة في النصوص. فهي الوسيلة الوحيدة لفهم المعنى. وأمّا غيرها من أدوات محاصرته فما هي إلاّ مسالك في التأويل. إلاّ أنّها مسالك تصبح ذات أهمّية بالغة في حالة غموض ،التّركيبة اللّغويّة. لأنّ الغموض يؤدّي إلى إبطال العمل بالمسلك اللّغوي. هذه الاستشارة القانونية تعلّقت بالنّص القانونيّ التّالي :

«يمكن لأيّ طالب استنفد حقّه في التّرسيم بالسّنتين الأولى أوالثّانية للدّراسة بإحدى الكلّيات، أن يجري مرّة واحدة الامتحانات الخاصّة بإحدى السنتين المذكورتين وذلك خلال العامين المواليين لسنة تسجيله الأخير» [2].

هذا النّصّ من النّصوص المنظّمة للحياة الجامعيّة ويمثّل فقرة فرعيّة من أمر ساري المفعول من سنة 1987 إلى يومنا هذا وهو يطبّق اليوم بصورة واحدة في الكليات بالجامعات التّونسيّة الاّ أنّه كان قد طبّق حتّى سنة 1996 بصورتين مختلفتين من مؤسّسة إلى أخرى لاختلاف في فهم المعنى المقصود في الفقرة المذكورة.

هذا النّص وضع ليحدّد عدد التسجيلات الاستثنائية بالمرحلة الأولى في الكلّيات. فما هو عدد التّسجيلات الاستثنائية: هل هو تسجيل واحد أم تسجيلان اثنان ؟

---

(1) انظر الوثيقة رقم 4 بالملحق.

(2) انظر الوثيقة رقم 3 بالملحق.

تدخّلت وزارة التّعليم العالي في آخر 1994 وحسمت الموضوع وقضت - بناء على استشارة قانونيّة [3] أعدّتها للغرض - بأنّ العدد المسموح به للتّسجيلات الاستثنائية في الامتحان في المرحلة الأولى اثنان : مرّة واحدة في السّنة الأولى ومرّة واحدة في السّنة الثانية كذلك.

هذه الاستشارة القانونيّة لم تعمّم على الكلّيات المعنيّة ولم يعيّن المعنى الذي ينبغي أن يفهم من النّصّ فلم توحّد صورتا تطبيقه إلاّ آخر سنة 1995 [4] فمنذ ذلك الوقت أصبحت الكلّيات تعمل جميعها في المرحلة الأولى بتسجيلين استثنائيين اثنين في الامتحانات.

والذي يعنينا [5] في هذا المقال هو التحقيق في مسالك البحث عن المعنى في النّصّ القانونيّ المذكور كما نصّت عليها وثيقة الاستشارة القانونية الوزارية واعتمدها واضعها في محاصرة المعنى المقصود، ومناقشتها من موقع دارس اللغة المهتمّ بشرح النّصوص وهو موقعنا ومن موقع المعنيّ بالأمر أيضا، لا من موقع رجل القانون طبعا.

تزعم الاستشارة القانونية أنّ في هذا النصّ غموضا بمعنى أنّ صيغته لا تؤدّي معنى واضحا لا خلاف فيه، بل تسمح بإمكانيّتين في الفهم، إذ جاء فيها : أنّ هذا النّص يمكن قراءته قراءتين مختلفتين انطلاقا من «تركيبته اللّغويّة» : فـ «من خلال القراءة | الأولى | يمكن القول إنّ النّص لا يبيح الاّ تسجيلا واحدا فقط في الامتحانات خلال المرحلة الأولى من

(3) رسالة الوزير المتضمّنة الاستشارة القانونية مؤرخة في94/12/10 ، وهي ردّ على مراسلة عدد 609 مؤرخة في94/12/3 صادرة عن عميد كلية العلوم بتونس، انظر الوثيقة رقم 4.

(4) أرسلت الجامعة نصّ الاستشارة القانونية الى كلية الآداب منوبة في 26 فيفري1996 تحت عدد750.

(5) لا يعنينا في هذا المقام البحث في أسباب اختلاف المؤسّسات المعنيّة في فهم هذا النصّ القانونيّ ولا في الظروف التي جعلت الوزارة لا تتدخّل لحسم الموضوع إلاّ سنة 94 ولا في الدّواعي التي جعلت عمليّة توحيد طريقة تطبيق النصّ القانوني المدروس تتأخّر إلى سنة 96.

التعليم العالي، ومن خلال القراءة الثانية ،يكون العدد المسموح به للتسجيلات في الامتحانات خلال المرحلة الأولى اثنين، وبموجب توارد المعنيين على الفهم يلحق النّص غموض، ومتى لحق الغموض بالنّصّ القانونيّ بطلت حجّيّته اللّغويّة ووجب البحث حينئذ عن المعنى الواحد المقصود عبر مسالك أخرى.

وفي نصّ الاستشارة القانونيّة محاولة لإزالة الغموض من خلال تأويل النّص بالاعتماد على :

- ،تركيبته اللّغويّة،
- مبدإ تأويل النّصّ حسب الاتّجاه الأنسب لمصلحة المعنيّ بالأمر.
- تطوّر نيّة المشرّع.

وسنركّز النّقاش على القراءة الثانيّة لأنّها هي القراءة التي ستنتهي الاستشارة القانونية الى اعتبارها أصوب القراءات على خلاف ما نذهب اليه كما سنبيّن.

* * *

.التركيبة اللّغويّة، :

تطرح الاستشارة القانونية السّؤال التالي في شأن طالب السنة الأولى الذي استفاد من التّسجيل الاستثنائي في الامتحان ونجح فارتقى إلى السنة الثانية ،هل يجيز النّصّ لهذا الطالب أن يتمتّع بحقّ التّسجيل مرّة ثانية ؟، وتقدّم الاستشارة جوابها مركّزة على عبارة ،لسنة تسجيله الأخير، قائلة : ،إنّ عبارة (لسنة تسجيله الأخير) تفيد بأنّ الطّالب يمكن له أن يتمتّع بتسجيلين اثنين في الامتحانات... وما يدعّم هذا التّأويل هو النّصّ ذاته. ذلك أن التّسجيل الأخير لهذا النوع من الطلبة كان بالسنة الثانية،.

ومناقشة هذا المذهب ترجعنا إلى ما ورد في صدروثيقة الاستشارة القانونية. ففي مستهلّ باب ،تأويل النّصّ من خلال ،تركيبته اللّغويّة،

استخلصت الاستشارة : أنّ عبارة (يمكن لأيّ طالب استنفد حقّه في التّرسيم بالسّنتين الأولى أو الثّانية) توحي بأن النّص يخاطب نوعين من الطلبة ....

ورأينا أنّ النّص يخاطب الطّالب مهما كان، الذي قد يوجد في إحدى وضعيتين اثنتين ولا يخاطب نوعين من الطلبة، وذلك بصريح قوله : «يمكن لأيّ طالب... أن يجري» فأيّ «اسم شرط يفيد معنى «كلّ» ويعمّم الحكم على جميع من يكونون في إحدى الوضعيتين المذكورتين وتشملهم صفة الطّالب.

وقول النّصّ «الأولى أو الثانية» تفسير لكلمة السّنتين باعتبارهما تكوّنان وحدة فيها تتمثّل المرحلة الأولى من التعليم العالي. فيتّضح أنّ إمكانيّة التّسجيل الاستثنائي في الامتحان إمكانيّة واحدة، فإذا استنفدت فإنّها تستنفد مرّة واحدة ولا تستنفد مرّتين، وذلك بموجب استعمال «أو» التي تفيد استعراض إمكانيّتين محتملتين لا تتعلّق فرصة التسجيل الاستثنائي الاّ بإحداهما عند الاقتضاء: استثناء في السنة الأولى لا يتبعه ثان، أو استثناء في السنة الثانية لم يسبقه استثناء في السنة الأولى.

فالامتحان الاستثنائي يجري عند الاقتضاء مرة واحدة على الإطلاق وما في النصّ من قصر الاستثناء على سنة من السنتين فقط بعبارة «إحدى» تأكيد لإمكانيّة إجراء الامتحان **مرّة واحدة** في المرحلة الأولى. قال : «يمكن ... أن يجري مرّة واحدة الامتحانات الخاصّة بإحدى السّنتين المذكورتين»، السنة الأولى وحدها أو السنة الثانية وحدها. وفي ذلك نفي لإمكانيّة الاستفادة من امتحانين استثنائيّين في المرحلة الأولى، إذ لو كان الامر كذلك لفصل القول وعبّر عن معناه بمثل قوله : «بكلّ من السّنتين المذكورتين».

أمّا عبارة «لسنة تسجيله الأخير» فرأسها ظرف زمان يشير إلى مدّة إمكانية تمتّع الطالب بالتّسجيل الاستثنائي وإلى انتفاء هذه الإمكانية خارج ذلك الظرف أي في حالة مغادرته المؤسسة وعدم تسجيله في حدود هذه المدّة.

واحتساب هذه المدّة لا يمكن أن يكون الاّ بعد سنة التسجيل العاديّ الثانيّ - وهو التسجيل الأخير- في السنة الأولى، أو بعد سنة التّسجيل العادي الرابع - وهو التّسجيل الأخيـر - في السنة الثانية، لا التسجيل الأخير مطلقا. وذلك بمقتضى ما يفيده النّص ذاته من انتفاء تخصيص كلّ سنة من سنتي المرحلة الأولى بامتحان استثنائيّ ومن إمكانية استنفاد الحقّ في الترسيم بالسنة الأولى وإمكانية استنفاد الحقّ في الترسيم بالسنة الثانية كذلك. أمّا ما جاءت به الاستشارة القانونية من أنّ عبارة «لسنة تسجيله الأخير» تعني «بعد نفاد تسجيلاته الأربعة» فمعنى متوهّم لا يمكن الأخذ به لأنّ «تركيبة» النّصّ اللّغويّة تفيد خلافه.

وفي منطق القـراءة الأولى الدّاخليّ - قـراءتنا - تكون جـملة التسجيلات القصوى العاديّة والاستثنائية خمسا في جميع الحالات :

السنة الأولى		السنة الثانية		المرحلة الأولى
عدد التسجيلات العادية	عدد التسجيلات الاستثنائية	عدد التسجيلات العادية	عدد التسجيلات الاستثنائية	جملة التسجيلات
2	1	2	0	5
2	0	2	1	5
1	0	3 (6)	1	5

وفي ذلك معدلة بين الطلبة فلا يكون تفاوت بينهم في حقّ مدّة الدّراسة في المرحلة الأولى بالجامعة.

أمّا المقترح الذي في الاستشارة القانونية فيخلق حيفا بسبب التفاوت الذي يدعو إلى معاملة الطلبة به لأنه يتضمّن عدد التسجيلات القصوى العادية والاستثنائية التالية :

---

(6) يسمح أمر سنة 1987 (الوثيقة رقم 3) لطالب السنة الثانية المرتقي إليها بعد قضائه سنة واحدة في السنة الأولى بثلاث تسجيلات عاديّة تماشيا مع حقّ كلّ طالب في أربع تسجيلات عادية بصرف النظر عن الاستثناءكما سيتّضح من التحليل.

السنة الأولى		السنة الثانية		المرحلة الأولى
عدد التسجيلات العادية	عدد التسجيلات الاستثنائية	عدد التسجيلات العادية	عدد التسجيلات الاستثنائية	جملة التسجيلات
2	1	2	0	5
2	0	2	1	5
1	0	3 (1)	1	5
2	1	2	1	6

ويتمثّل الحيف في إلحاق الضّرر خاصّة بالطالب الذي برهن على جدّ وانضباط فنجح في سنته الأولى دون المرور بالوضع الاستثنائي بل دون الرسوب أصلا وذلك بتحديد مدّة دراسته بالجامعة بخمس سنوات فقط، مقابل مكافأة الطالب المتعثّر بتمكينه من البقاء بالجامعة ستّ سنوات وهو الرّاسب في السنة الأولى، المستفيد من التسجيل الاستثنائي، الرّاسب في السنة الثانية المطروح بشأنه مشكل إمكانية التسجيل الاستثنائي الثاني.

كلّ ذلك يكشف أنّ النّصّ القانوني المذكور واضح المعنى لا غموض فيه فلا موجب لفتح باب لتأويل مالا غبار عليه، بخصوص عدد التسجيلات الاستثنائية، فهو تسجيل واحد في المرحلة الأولى بسنتيها لا غير ذلك.

* * *

مصلحة المعني بالأمر :

مراعاة «مصلحة المعنيّ بالأمر» مسلك من مسالك البحث عن المعنى في النصّ القانونيّ، ويشكّل مبدأ اعتمد في الاستشارة القانونية. وهو مبدأ ذو درجة ثانية في الحجّية التشريعيّة لا يستقيم الأخذ به الاّ إذا اتّصف النصّ بالغموض مهما كانت مرونته. وفي الاستشارة إشارة إلى ذلك حيث نقرأ :

.الأصل في تأويل النصوص أنّ صيغة النّص تسمح بذلك فلو كان واضحا، لما احتجنا الى تأويل، ولو كان مرنا. أمّا وقد اكتنفه الغموض فإنّه يتعيّن الخيار بين الشدّة والليونة..

ولقد بيّنا أنّ النّص واضح المعنى لا غموض فيه. فمناقشتنا أيّ مسلك آخر بعد بياننا صلاحيّة المسلك اللّغوي وكفايته هي من باب تأكيدنا أنّ المعنى الذي ينبغي البحث عنه في النّص القانوني هو المعنى الذي يريده النّصّ لا المعنى الذي يريده الباحث فيه. لأنّ المعنى - في غياب الحصانة اللغويّة - يمكن أن يتعدّد وتختلف وجوهه بحيث تضيع الغاية من تنظيم الحياة. والدّليل على ذلك عدم وجاهة النتائج التي قاد إليها ما نعتبره من قبيل المجانبة لمفهوم «المصلحة» في الاستشارة القانونيّة المعنيّة حيث نجد: «أنّ الفقهاء المنظّرين يؤمنون بأخذ النصّ الغامض لصالح المعنيّ به وكذلك الشأن بالنسبة إلى فقه القضاء اعتمادا على مبدإ تفسير الشكّ لصالح المتّهم، والمنطق يقتضي في قضيّة الحال اعتبار الشارع قد جعل الباب مفتوحا لتأويل النصّ لصالح الطّلبة لأنّه لم يكن صارما في عدد التسجيلات. الأمر الذي يكسبهم حقّا في التمسّك بهذه المرونة ما دامت متوفّرة. ولا شيء بالنصّ يناقضها، إذ إنّ المشرّع لم يضبط عددا صريحا للتسجيلات في الامتحانات. ولذلك من حقّ الطالب أن يستفيد من تسجيلين اثنين خلال المرحلة الأولى».

لا نناقش الفقهاء المنظّرين وفقهاء القضاء في إيمانهم «بأخذ النصّ الغامض لصالح المعنيّ به» بل نسلّم لهم بذلك ونعتبره أمرا معقولا فنحن نؤمن بأنّ النصّ القانونيّ آفته تعدّد المعاني ونلقي بالمسؤوليّة في كلّ نصّ قانونيّ غامض على عاتق من يصوغه لكنّ الأخذ بهذا المبدإ يتوقّف حسبنا على:

- التأكّد - بالشرح اللغويّ - من علوق الغموض بالنصّ،

- وتخليص صالح المعنيّ به ممّا يلتبس به.

والذي نعرفه أن صالح الطلبة يكمن في العمل والانضباط بالوقت في حدود معقولة لأنّ حسن التّصرّف في الوقت من قواعد التربية في الجامعة وتحديد عدد التسجيلات العادية والاستثنائية في صالح جميع الأطراف بما فيها الطلبة حتّى لا تكتظّ المؤسّسات بصورة تعجز معها عن استيعاب مزيد من الطلبة. فهو - إلى جانب دوره في جلب المصلحة كما بيّناه - يؤدّي دورا رئيسيّا في درء المفسدة التي تتمثل في حرمان جموع غفيرة من الشباب المتعطّش إلى العلم والمعرفة من الالتحاق بالجامعة والدّراسة بها وإجراء الامتحانات في ظروف التّأطير الطيّبة. وهذا ضرر إذا حصل لحق الطلبة والإدارة والعملية التربوية أصلا.

أمّا قياس مبدإ «أخذ النصّ الغامض لصالح المعنيّ به» على مبدإ «تفسير الشكّ لصالح المتّهم» فغير وجيه لأنّ المسألة تربوية قبل أن تكون تكليفا يكافأ على فعله ويعاقب على تركه. فلا تضارب في العلم بين صالح الطالب وصالح الإدارة ولا يمكن اعتبار الطالب - في هذا المجال - أعرف بصالحه من غيره ولا غيره أعرف به منه. وإنّما الصالح صالح عامّ والصّالح في المؤسّسة التربويّة له وجه تربويّ بيداغوجي يعرفه الأستاذ والإدارة وقد يغفل عنه الطالب.

والقول «بأنّ المنطق يقتضي في قضيّة الحال اعتبار الشارع قد جعل الباب مفتوحا لتأويل النّص لصالح الطلبة لأنه لم يكن صارما في عدد التسجيلات» يوهم بأنّ المشرّع تعمّد الغموض في النّص حتّى يفتح الباب لتأويله.

ولم يكن المشرّع «صارما في عدد التسجيلات»، لكنّه كان حازما بمعنى أنّه كان واضحا عادلا في معاملة عموم الطلبة على أساس التسوية بينهم في الحقوق والواجبات. فإذا التسجيلات القصوى التي يدعو الى العمل بها في المرحلة الأولى من التعليم العالي :

4 تسجيلات عادية

1 وتسجيل واحد استثنائي

جملتها 5 لا تزيد، وقد بيّنّا أنّ في النصّ القانونيّ ثلاث قرائن لغوية تؤكّد التسجيل الاستثنائي الأوحد الممكن وهي :

الأولى أو الثانية = 1

مرّة واحـــــدة = 1

إحدى السنتين = 1

نيّة المشرّع :

اعتمدت الوثيقة القانونية للبحث عن المعنى المقصود في النّصّ المدروس على «تطوّر نيّة المشرّع من خلال المرحليّة التّاريخية التي مرّ بها الأمر عدد 516 أيضا» مذكّرة أن المشرّع منح الطالب :

. في الأمر عدد 516 لسنة 1973 : ثلاثة تسجيلات عاديّة في سنتي المرحلة الأولى مع إمكانيّة الحصول على تسجيل رابع [استثنائيّ] .

. في الأمر عدد 1173 لسنة 1982 : أربعة تسجيلات عاديّة في المرحلة الأولى بحساب تسجيلين في كلّ سنة دون تسجيل استثنائي.

. في الأمر عدد 1221 لسبتمبر 1987 : أربعة تسجيلات عاديّة، مع حقّ الطالب الذي لم يستمر بالسنة الأولى، في البقاء ثلاث سنوات بالسنة الثانية من المرحلة الأولى ومع إمكانية التسجيل الاستثنائي المختلف في كونه واحدا أو اثنين.

وقد ألحّت الاستشارة على تدرّج نيّة المشرّع في اتّجاه التساهل من مرحلة متقدّمة إلى أخرى متأخرة عنها معتبرة أنّ الاستثناء في سنة 1982 ارتقى إلى مرتبة القاعدة وأنّ في جميع هذه المراحل [7] اتّجاها واضحا من المشرّع نحو اعتبار مصلحة الطّالب وأنّ هذا يتوصّل إليه بما اصطلحت عليه «بالتّأويل المرن».

---

(7) انظر الوثائق : 1 و2 و3 بالملحق .

والّذي نلاحظه هو أنّ عدد التسجيلات العاديّة والاستثنائية روجع فعلا ولكن مرّتين فقط وتغيّرت صور العمل بنصوصها بحسب تغيّر معانيها. كما يبيّنه الجدول التّالي :

المرحلة التاريخي	التسجيلات العاديّة في المرحلة الأولى	توزيعها على السنتين	التسجيل الاستثنائي في المرحلة الأولى
(1) الامر عدد 516 سنة 1973	3	1 + 2 أو 2 + 1	1 مشروط بترخيص المجلس العلمي بعد درس الملف
(2) الامر عدد 1173 سنة 1982	4	2 +2	0
(3) الامر عدد 1221 سنة 1987	4	2 + 2 3 +1	(+?1)1

فالكليّات حسب المرحليّة التاريخية مرّت بثلاث تجارب في الاستثناء :

1 . استثناء خاصّ مشروط
2 . إلغاء الاستثناء
3 . استثناء معمّم

وفي ذلك تدرّج يعكس إرادة المشرّع في تحقيق العدل بين الطلبة في عدد سنوات الدّراسة بالجامعة على أساس إداريّ آليّ بعدما كان قائما على أساس علمي انتقائيّ. وفي هذا الإطار يندرج تمكين المشرّع سنة 1987 الطالب الذي لم يستمرّ بالسنة الأولى، من البقاء ثلاث سنوات بالسنة الثانية من المرحلة الأولى. فذلك من قبيل البحث عن الحلّ الأكثر ضمانا للعدل بين الطلبة في سنوات الدراسة بالجامعة.

فيكون من غير الوجيه القول بأنّ المشرّع يسمح بتسجيلين استثنائيين في المرحلة الأولى، لأنّ ذلك من شأنه أن يلحق ضررا بأكثر الطلبة مجابة

من أصحاب التسجيل الاستثنائي من ناحية. ويخلق حيفا إذ لا يعطي جميع الطلبة نفس الحقّ من مدّة الدّراسة بالجامعة من ناحية أخرى. فهل من التّطوّر (في اتّجاه التساهل !) نقض العدل بين الطلبة ؟ أليس التّطوّر الحقّ: الحازم في غير صرامة. المرن في غير ميوعة. العادل في غير قسوة. العمل على توفير الظرف الملائم للطالب ليبذل أقصى الجهد في الدّراسة بالجامعة في إطار عدد من التّسجيلات العاديّة والاستثنائية محدودة معقولة لا على تمكينه من قضاء أطول مدّة مهما كان الجهد الذي يبذله ؟

ولا يمكن أن يحتجّ في هذا المقام لإمكانية تسجيلين استثنائيين اثنين في المرحلة الأولى بدعوى أنّ الترخيص الاستثنائي الثاني من شأنه أن يمكّن طالب السنة الثانية من فرصة قد لا يكون احتاج إليها في السنة الأولى ولا رسب. ذلك أنّ المشرّع يسمح للطالب الذي يكون في هذا الوضع دون غيره بالبقاء ثلاث مرّات في السنة الثانية لا مرّتين اثنتين كما بيّنّا.

ولا يمكن القول بأنّ الاستثناء قد ارتقى عند المشرع إلى مرتبة القاعدة في أيّة مرحلة من مراحل تاريخ النّصّ المذكورة لأنّ المشرّع حكيم لا تقلب عنده الموازين. قد يغفل عن جزئية في نصّ فيتلافاها في نصّ آخر ولكنّ القاعدة عنده قاعدة والاستثناء استثناء، وإلاّ ما القول في رجوع العمل بالاستثناء في نصّ 1987 ؟ هل نقول إنّ الاستثناء في نصّ 87 ـ وقد ارتقى نصفه إلى مرتبة القاعدة في نصّ 82 ـ قد بقي نصفه الآخر ـ العائد ـ رهن الاستثناء لا يبرحه ؟ كلاّ !

وبعد، ليس من المشروط أن يتبع كلّ قاعدة استثناء. ففي نصّ 82 أصبحت التسجيلات العاديّة أربعة بعدما كانت ثلاثة. وألغي العمل بالاستثناء بعدما كان تسجيلا استثنائيا خاصا مشروطا. كلّ ما في الأمر أنه حصل توسيع ـ وهنا فقط يمكن أن نتحدث عما عبّرت عنه الوثيقة بالتساهل ـ وذلك في مدّة الدّراسة العادية القصوى بالمرحلة الأولى إذ كانت ثلاث سنوات فأصبحت أربعة.

أمّا الاستثناء فقد أحدث في صورة، ثمّ ألغي العمل به أصلا، ثم أرجع العمل به في صورة أخرى.

فالمصلحة يحفظها العدل. أمّا التّساهل فلا يحصل معه نفع إلاّ على أساس من العدل مكين.

* * *

وفي الجملة نعتبر أنّ في هذه الاستشارة القانونيّة مبدأ أساسيّا نشيد به لأنّه يضع الأمور في نصابها ويساعد على التعامل مع النصوص القانونيّة واستخراج معانيها الصالحة للتطبيق بشكل عادل، وهو القول بأنّ باب التأويل لا يفتح إذا كان النصّ واضحا أي إذا صيغ النصّ في «تركيبة لغويّة» يفهم منها معنى واحد. أمّا إذا ثبت فيه الغموض وأمكن فهم معنيين منه أو أكثر فيلجأ إلى التأويل.

ولكن لماذا يحتكم - عند ملاحظة ما قد يكون غموضا في النصّ القانوني - إلى أهل الفقه والقضاء وربّما إلى أهل المنطق أيضا حتّى يجتهدوا في التأويل ولا يحتكم إلى أهل اللّغة وهم الحجّة فيها ؟ إنّ واضعيّ النصّ هم المسؤولون عن وضوح النصّ وغموضه إذا ثبت الغموض فيه، فلم لا تنظم لهذا الغرض في مثل هذه الحالة «استشارة لغويّة» للتثبّت من مدى صحّة الفهم قبل أن تنظّم استشارة قانونيّة للتأويل وإزاحة ما قد يظنّ أنّه غموض ؟

لا شكّ في أنّ للنصّ القانونيّ وضعيّة خاصّة، لتعلّق قيمته بوظيفته في تنظيم الحياة وتطبيق الأحكام التشريعيّة بل وتحديد القضايا المصيريّة. لكنّ هذه الوظيفة المصيريّة وليدة الوظيفة اللغوية والبنية التركيبية. فإذا كانت صيغة النص القانونيّة ترجع بالنّظر إلى فقهاء التنظير والقضاء وتؤكّد أولويّتهم في البتّ في معاني الأحكام التشريعيّة، فمن المفروض أن يرجع في صيغة النصّ اللّغوية إلى أهل اللغة لاختصاصهم في درس الكلام وغوصهم في شعاب المعنى فيه.

وإذا سمح لنا أن نقول كلمة في مسالك تأويل النصّ القانونيّ كما اعتمدت في الاستشارة القانونيّة التي رهن الدرس عند ثبوت الغموض تساءلنا :

كيف يحدّد صالح المعنيّ بالنصّ ؟ هل صالح الطلبة في قضيّة الحال أن يتوفّر لهم الظرف الملائم للدّراسة والتأطير وحظوظ النجاح في مدّة محدودة معقولة أم في الوجود بالجامعة في مدّة متسعة بصرف النظر عن نوعيّة ظروف العمل ؟

وكيف يحدّد الضّرر حتّى يتمسّك بالمرونة التي قد تكون في النصّ؟

أليس ما يسمّى ضررا في المسألة المعروضة متمثلا في عدم الترخيص في تسجيل استثنائي ثان كان يترتّب على خلافه - إذا حصل - ضرر من نوعين أدهى وأمرّ : الأوّل في التسيّب بدل الانضباط ومزيد العمل، والثاني في احتلال مقاعد بالجامعة - ولو لإجراء الامتحان فقطّ - تنقص حظوظ الطلبة الوافدين عليها من التأطير الملائم بل من الوجود بالجامعة أصلا ؟

ثمّ كيف تحدّد نيّة المشرّع ؟ أبالتمسّك بجميع مقوّمات المعنى التي يقود التأويل إليها أم ببعض مقوّماته دون بعضها الآخر ؟ وهل لا يجب ترتيب المقوّمات في حالة تعدّدها بحسب قوّتها في الحجيّة التشريعيّة حتّى يحصر اتّجاه نيّة المشرّع في القضيّة ؟ فلقد ثبت اتّجاه نيّة المشرّع إلى التساهل بتأويل مادّة المرحليّة التاريخيّة التي مرّ بها النصّ المدروس، لكنّه تساهل في عدد التسجيلات العاديّة دون الاستثنائية من ناحية، واتّضح - من ناحية أخرى - أنّ اتّجاه نيّة المشرّع إلى تحقيق العدل بين الطلبة على الأساس الإداريّ الآليّ أوضح في نظرنا وأعمّ وأقوى في مراتب الاحتجاج التشريعي من اتّجاهها إلى التساهل لأنّ العدل مبدأ وقيمة والتساهل إجراء قد يفيد وقد يضرّ. وحتّى المنطق - وقد اعتمد في الوثيقة لتأكيد ،اعتبار المشرع قد جعل الباب مفتوحا لتأويل النصّ لصالح الطلبة لأنّه لم يكن صارما في عدد التسجيلات، لا يمكن أن يقود إلى النتيجة التي انتهت إليها الاستشارة من إمكانيّة تسجيلين استثنائيين اثنين، لأنّ

القول بهذا يؤول إلى القول بأنّ ثلثي عدد التسجيلات عاديّان وثلثها الباقي استثنائي. وأيّ منطق يصل فيه المستثنى إلى ثلث المستثنى منه ؟!

هذه أسئلة جمّة نابعة من إيماننا بأنّ للاجتهاد في استخراج المعنى من أيّ نصّ قانونيّ مجالا ولكنّ له أيضا حدودا تقيه خطر المضاربات غير الجدية. وأهمّ هذه الحدود الحصانة التي يكتسبها النصّ بفضل الوضوح، بصريح اللفظ كان أو بالقرائن اللّغويّة القاطعة. ويتلو هذا الحدّ في الأهميّة ترتيب المبادئ التي تعتمد في التّعرّف لمصلحة المعني بالنّصّ ونيّة المشرّع وذلك حسب درجات قوّتها في الحجيّة التّشريعيّة لمحاصرة المعنى المقصود في النّصّ. ولا فصل لمقال - في ما عدا ذلك - إلاّ بتغيير نصّ بنصّ.

وزارة التربية القومية

الحياة الجامعية

أمر عدد 516 لسنة 1973 في 30 أكتوبر 1973 يتعلق بتنظيم الحياة الجامعية

نحن الحبيب بورقيبة، رئيس الجمهورية التونسية

بعد اطلاعنا على القانون عدد 2 لسنة 1969 المؤرخ في 24 جانفي 1969 المتعلق بوزارة التعليم العالي بعد اقتراح وزير التربية القومية أصدرنا أمرنا هذا بما يأتي :

العنوان الأول

مهمة التعليم العالي تجاه الطلبة

الفصل 1 - ان المهمة الأساسية للتعليم العالي تتمثل ما يلي : اعداد المعرفة والتعمق فيها وتبليغها المساهمة في تكوين الطلبة تكوينا انسانيا ومدنيا في النطاق القومي تمكينهم من التحصيل على تكوين مهني يهيئهم للحياة العلمية.

العنوان الثاني

تسجيل الطلبة وتوجيههم

الفصل 2 - تتخذ معاهد التعليم العالي جميع الاستعدادات بالاتصال مع المنظمات التي يهمها الامر وذلك لامداد الطلبة بالمعلومات والتوجيهات المتعلقة بامكانيات التشغيل والعمل المفضية اليهما الدراسات ولتحقيق الملاءمة بين التعليم ومواطن الشغل.

الفصل 3 - تسجيل الطلبة سنوي وهو يخضع للشروط الآتية :

1 ـ التسجيلات بالمرحلة الدراسية الأولى :

لا يمكن مبدئيا لطلبة المرحلة الدراسية الأولى أن يتحصلوا على أكثر من ثلاث تسجيلات.

يمكن التحصيل على التسجيلات الثلاث في نفس الشعبة التابعة لنفس المعهد او في عدة شعب تابعة لنفس المعهد او في معاهد مختلفة على أن يقع الترخيص مسبقا لكل طالب ينتقل من شعبة الى شعبة او من معهد الى معهد من طرف رئيس المعهد الذي سينتقل اليه الطالب.

إلا أنه يمكن لمجلس المعهد أن يرخص للطالب أن يتحصل على تسجيلة رابعة بعد درس ملفه.

2 ـ التسجيلات بالمرحلة الدراسية الثانية :

يمكن مبدئيا لطلبة المرحلة الدراسية الثانية أن يتحصلوا على عدد غير محدود من التسجيلات.

إلا أنه يمكن لمجلس المعهد بعد ثلاث تسجيلات أن يحجر تسجيل الطالب أو أن يحدد عدد التسجيلات الملائمة بين التعليم ومواطن الشغل.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

تنظيم

أمر عدد 1173 لسنة 1982 مؤرخ في 23 أوت 1982 يتعلق بتنقيح الامر عدد 516 لسنة 1973 المؤرخ في 30 اكتوبر 1973 المتعلق بتنظيم الحياة الجامعية.

نحن الحبيب بورقيبة رئيس الجمهورية التونسية،

بعد اطلاعنا على القانون عدد 65 لسنة 1976 المؤرخ في 30 أكتوبر 1973 المتعلق بتنظيم الحياة الجامعي وباقتراح من وزير التعليم العالي والبحث العلمي وعلى رأي المحكمة الادارية

أصدرنا أمرنا هذا بما يأتي :

الفصل 1 ـ ألغيت الفقرة الأولى من الفصل 3 من الامر المشار اليه اعلاه عدد 516 لسنة 1973 المؤرّخ في 30 اكتوبر 1973 وعوضت بالاحكام التالية :

الفقرة 1 (الجديدة) التسجيلات بالمرحلة الدراسية الأولى :

لا يرخص لطلبة المرحلة الدراسية الأولى بالكليات الا في تسجيلتين في السنة الأولى وتسجيلتين في السنة الثانية من هذه المرحلة الدراسية باستثناء التراتيب الخاصة اللاحقة والمطبقة في المدارس والمعاهد العليا، ويمكن التحصيل على هذه التسجيلات في نفس الشعبة من نفس المؤسسة التعليمية أو في شعب عديدة من نفس المؤسسة أو أيضا في مؤسسات مختلفة غير أن كل تغيير من شعبة إلى أخرى أو من مؤسسة الى أخرى يخضع لرخصة مسبقة من رئيس المؤسسة الجامعية التي سينتقل اليها الطالب.

وبالنسبة للمعاهد والمدارس العليا يسمح للطلبة أن يتحصلوا على ثلاث تسجيلات خلال السنتين الأوليين من الدراسة العليا. وفي صورة استمرار الطالب في هذا الحد يقع تسجيله بقرار من لجنة الامتحان اما في نفس الشعبة أو في شعبة مختلفة من نفس المعهد. وتضبط النصوص الخاصة المنظمة للدراسات في هذه المعاهد والمدارس عدد التسجيلات في السنوات الأخرى.

الفصل 2 : تضبط احكام هذا الامر في جميع مؤسسات التعليم العالي مهما كانت الوزارة المشرفة عليها.

الفصل 3 : الوزراء المعنيون بالأمر مكلفون بتنفيذ هذا الأمر الذي يجري العمل به ابتداء من أول أكتوبر 1982 والذي ينشر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية.

تونس في 23 أوت 1982

عن رئيس الجمهورية

وبتفويض منه

الوزير الأول **محمد مزالي**

وزارة التربية والتعليم والبحث العلمي

تنظيم الحياة الجامعية

أمر عدد 1221 لسنة 1987 مؤرخ في 19 سبتمبر 1987 يتعلق بتنقيح الأمر عدد 516 لسنة 1973 المؤرخ في 30 اكتوبر 1973 المتعلق بتنظيم الحياة الجامعية.

نحن الحبيب بورقيبة، رئيس الجمهورية التونسية

بعد اطلاعنا على القانون عدد 65 لسنة 1976 المؤرخ في 12 جوان 1976 المتعلق بالتعليم العالي والبحث العلمي كما تنقيحه بالقانون عدد 65 لسنة 9 1983 المؤرخ في 9 جويلية 1983.

وعلى القانون عدد 80 لسنة 1986 المؤرخ في 9 أوت 1986 المتعلق بالجامعات الحياة الجامعية كما تم تنقيحه بالأمر عدد 1173 لسنة 1982 المؤرخ في 23 أوت 1982

وباقتراح من وزير الدولة وزير التربية والتعليم والبحث العلمي

وعلى رأي المحكمة الادارية

أصدرنا أمرنا هذا بما يأتي :

الفصل 1 ـ تلغى الفقرة الأولى من الفصل 3 من الأمر عدد 516 لسنة 1973 المؤرخ في 30 اكتوبر 1973 والمنقح بالأمر المشار اليه اعلاه عدد 1173 لسنة 1982 المؤرخ في 23 أوت 1982 وتعوض بالأحكام التالية :

الفقرة الأولى (جديد) التسجيل بالمرحلة الأولى للدراسة

1) بالنسبة للكليات

لا يمكن للطلبة المرسمين بالمرحلة الأولى في الكليات الحصول على أكثر من أربع تسجيلات أو بعدة شعب منها أو كذلك في عدة مؤسسات.

لا يرخص لأي طالب البقاء ثلاث أعوام بالسنة الأولى من المرحلة الأولى للدراسة باحدي الكليات.

يمكن لأي طالب استنفد حقه في الترسيم بالسنتين الأولى أو الثانية من المرحلة الأولى للدراسة بإحدى الكليات. أن يجري مرة واحدة الامتحانات الخاصة بإحدى السنتين المذكورتين وذلك خلال العامين الموالين لسنة تسجيله الأخير.

يمكن للمترشحين الذين نجحوا في امتحانات السنة الثانية أن يسجلوا اسماءهم ضمن قائمة طلبة المرحلة الثانية ويمكن للناجحين في امتحانات السنة الأولى التمتع ضمن قائمة الطلبة بتسجيلين اثنين بالسنة الثانية من المرحلة الأولى.

وتنظم كل كلية دروسا ليلية قصد تأطير الطلبة المسجلين لاجتياز الامتحانات حسب تلك الشروط.

ويضبط القانون الأساسي لهؤلاء المترشحين وتراتيب وحق تسجيلهم بالدروس بالامتحانات بقرار من وزير الدولة المكلف بالتربية والتعليم والبحث العلمي. كما يحدد هذا القرار تنظيم الدروس الليلية بعد اخذ رأي مجالس الكليات المعنية.

ب ـ بالنسبة للمدارس والمعاهد العليا.

في خصوص المدارس والمعاهد العليا يرخص لطلبة السنتين الأولتين من الدراسات العليا في الحصول على ثلاث تسجيلات.

وفي صورة رسوب الطالب في حدود تلك التسجيلات يتم ترسيمه بقرار من لجنة الامتحان اما بنفس الشعبة أو بشعبة أخرى من نفس المؤسسة.

يقع ضبط عدد التسجيلات بسنوات الدراسة الأخرى بالنصوص الخاصة المنظمة للدراسات بتلك المدارس والمعاهد.

إذا ما استنفد طالب باحدي المدارس أو المعاهد العليا حقه في الترسيم بالسنة الأولى، فإنه يقع الترخيص له في اجراء امتحانات السنة الأولى

من المرحلة الأولى بشعبة دراسية مماثلة بإحدى الكليات وذلك حسب الشروط الواردة بالفقرات الثالثة والخامسة والسادسة.

إذا ما استنفذ طالب بإحدى المدارس أو المعاهد العليا حقه في الترسيم بالسنة الثانية، يسمح له بالتسجيل بالسنة الثانية من المرحلة الأولى في شعبة دراسية مماثلة بإحدى الكليات.

ج ـ بالنسبة للطلبة الذين استنفدوا حقهم في التسجيل بالمرحلة الأولى قبل السنة الجامعية 1985 ـ 1986.

يقع درس حالات الطلبة الذين استنفدوا حقهم في التسجيل بالمرحلة الدراسية الأولى طبقا للامر المشار إليه أعلاه عدد 1173 لسنة 1982 المؤرخ في 23 اوت 1982 قبل السنة الجامعية 1985-1986 ، وذلك حسب تقدمهم في الدراسة وبعد النظر في ملفاتهم وفي النتائج التي تحصلوا عليها في مختلف الامتحانات التي اجتازوها. ويتخذ في شأنهم قرار صادر عن وزير الدولة المكلف بالتربية والتعليم والبحث العلمي باقتراح من مجلس الكلية المعنية، وذلك طبقا للتراتيب المنصوص عليها بهذا الأمر.

الفصل 2 ـ تطبق أحكام هذا الأمر بجميع مؤسسات التعليم العالي مهما كانت وزارة الإشراف.

الفصل 3 ـ الوزراء المعنيون مكلفون كل فيما يخصه بتنفيذ هذا الأمر الذي يجري العمل به ابتداء من 15 سبتمبر 1987 وينشر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية.

صدر بمرناق في 19 سبتمبر 1987

رئيس الجمهورية الحبيب بورقيبة

الجمهورية التونسية تونس في 10 ديسمبر 1994

وزارة التعليم العالي

إدارة الشؤون القانونية والنزاعات

من وزير التعليم العالي

إلى

السيد عميد كلية العلوم بتونس

الموضوع : حول عدد التسجيلات في الامتحانات المرخص بها لطلبة المرحلة الأولى من التعليم العالي.

المرجع : مراسلتكم عدد 609 المؤرخة في 3 /12 /94

وبعد فقد طلبتم في مراسلتكم المشار إليها بالمرجع أعلاه، إبداء رأينا في خصوص عدد التسجيلات في الامتحانات المرخص بها لطلبة المرحلة الأولى من التعليم العالي الذين استوفوا حقهم في الترسيم بسنتي المرحلة الأولى.

وتتعلق المسألة بالمفهوم الذي يمكن أن يعطي للفقرة الفرعية الثالثة من الجزء - أ - من الفقرة الأولى (جديد) من الفصل الثالث للأمر عدد 516 المؤرخ في 30 أكتوبر 1973، والمنقح بالأمر عدد 1221 المؤرخ في 19 سبتمبر 1987.

وتنص هذه الفقرة الفرعية على أنه يمكن لأي طالب إستنفد حقه في الترسيم بالسنتين الأولى أو الثانية للدراسة بإحدى الكليات، أن يجري مرة واحدة الامتحانات الخاصة بإحدى السنتين المذكورتين، وذلك خلال العامين الواليين لسنة تسجيله الأخير.

وبشيء من التمعن في هذا النص، نجد أنّ هناك نوعا من الغموض يحيط به، يتمثل في معرفة عدد التسجيلات في الامتحانات. فهل هو تسجيل واحد أم تسجيلان إثنان؟ وسنحاول إزاحة هذا الغموض من خلال تأويل النص بالاعتماد على :

- تركيبته اللغوية.

- مبدأ تأويل النّص حسب الاتجاه الأنسب لمصلحة المعني بالأمر.

- تطور نية المشرع.

تأويل النص من خلال تركيبته اللغوية :

انطلاقا من تركيبة النص اللغوية، نجد أنه يمكن قراءته قراءتين مختلفتين :

1- القراءة الأولى : إن عبارة «يمكن لأي طالب استنفذ حقه في الترسيم بالسنتين الأولى أو الثانية توحي بأن النص يخاطب نوعين من الطلبة، طالبا استنفذ حقه في الترسيم بالسنة الأولى، وطالبا استنفذ حقه في الترسيم بالسنة الثانية دون السنة الأولى. ويمنح لكل منهما فرصة تدارك واحدة عبر عنها بـ «التسجيل في الامتحانات».

ويعتمد هذا التأويل على أداة أو «التي استعملها النص. والاختلاف بين هذين النوعين من الطلبة يكون في النقطة التالية: وهي أن الطالب الذي استعمل حق التسجيل في الامتحانات في السنة الأولى يحرم منه في السنة الثانية. ولا يبق الحق فيه الا لطالب السنة الثانية الذي لم يستمر بالسنة الأولى. ذلك أن توجه النص الي طلبة السنة الثانية يفسر من خلال أداة «أو» «بأنهم لم يستنفذوا حق الترسيم بالسنة الأولى. فالنص قدم فرصة تدارك واحدة لمن استنفذ حقه بإحدى السنتين وليس بكليهما.

هذا ما يمكن فهمه من خلال عبارة «بالسنتين الأولى أو الثانية». ومن خلال هذه القراءة يمكن القول أن النص لا يبيح إلا تسجيلا واحدا فقط، في الامتحانات، خلال المرحلة الأولى من التعليم العالي. ويبدو أن هذا التأويل يحظى بموافقة عدد هام، وهو المطبق حاليا في مؤسسات التعليم العالي. إلا أن بعضا آخر يرى غير ذلك.

2 - القراءة الثانية : إن نفس العبارة المستشهد بها في القراءة الأولى، قد توحي بخلاف ما وقع الذهاب إليه في القراءة الأولى، فقد

يحدث أن يفقد طالب حق الترسيم بالسنة الأولى. وعلى إثر تمتعه بحق التسجيل في الإمتحانات يرتقي الى السنة الثانية ويعود ليفقد حق الترسيم بها، أي بعد أن يكون قد أتم ترسيماته الأربعة المخولة له بمقتضى الأمر عدد 516 المذكور سلفا.

والإشكالية الأساسية هي هل يجيز النص لهذا الطالب أن يتمتع بحق التسجيل مرة ثانية ؟

إن عبارة «لسنة تسجيله الاخير» تفيد بأن الطالب يمكن له أن يتمتع بتسجيلين إثنين في الامتحانات : مرة عندما يستوفي حقه في الترسيم بالسنة الأولى. ومرة أخرى عندما يستوفي حقه في الترسيم بالسنة الثانية، أي عندما يستنفذ تسجيلاته الأربعة بسنتي المرحلة الأولى. وما يدعم هذا التأويل هو النص ذاته، ذلك أن التسجيل الأخير لهذا النوع من الطلبة كان بالسنة الثانية. فالنص إذن يسمح بإمكانية التمتع بالتسجيل في الإمتحانات مرة واحدة كلما فقد الطالب حق تسجيله الأخير.

.. وفي هذه الصورة يكون العدد المسموح به للتسجيلات في الامتحانات خلال المرحلة الأولى إثنين. مع الملاحظ أن هذين التسجيلين لا يمكن أن يستفيد طالب المرحلة الأولى منهما إلا مرة وهو بالسنة الأولى ومرة آخرى بالسنة الثانية.

ب - مبدأ تأويل النصوص حسب الإتجاه الأنسب لمصلحة المعني بالأمر.

الأصل في تأويل النصوص أن صيغة النص تسمح بذلك فلو كان واضحا، لما احتجنا الى أي تأويل ولو كان مرنا. أما وقد اكتنفه الغموض فإنه يتعين الخيار بين الشدة والليونة.

إنّ الفقهاء المنظرين يؤمنون بأخذ النص الغامض لصالح المعنى به وكذلك الشأن بالنسبة إلى فقه القضاء اعتمادا على مبدإ تفسير الشك لصالح المتهم. والمنطق يقتضي في قضية الحال اعتبار المشرع قد جعل

الباب مفتوحا لتأويل النص لصالح الطلبة لأنه لم يكن صارما في عدد التسجيلات، الامر الذي قد يكسبهم حقا في التمسك بهذه المرونة، ما دامت متوفرة، ولا شيء بالنص يناقضها، إذ أن المشرع لم يضبط عددا صريحا للتسجيلات في الامتحانات. ولذلك من حق الطالب أن يستفيد من تسجيلين إثنين خلال المرحلة الأولى.

وفي صورة ما إذا اعتمدت الإدارة على الصرامة واعتبرت تسجيلا واحدا فقط، فإنها تكون قد حرمت الطالب من الحصول على التسجيل في الإمتحانات مرة أخرى، ونفت بذلك حقه الذي اكسبه إياه النص. والحقت به ضررا، وأدخلت إضافة على نص الأمر. وهذا لا يستقيم اعتبارا لمبدأ توازي الشكليات إذ لا يكون تنقيح الأمر الا بأمر مماثل. وليس بمجرد موقف إداري أمام قضية أو واقعة معينة.

والذي يمكن التأكيد عليه هو أن المرونة في تأويل هذا النص، ينتفي معها حصول أي ضرر لأي كان، وليس للإدارة أن تدّعي إلحاق الضرر بها من جراء هذا التأويل نظرا لكونها غير معنية به. إذ الطلبة وحدهم المعنيون. وإنما هي عين ساهرة على المصلحة العامة. والمصلحة العامة قد تسمح بتمكين الطالب من تسجيلين إثنين في الامتحانات خلال المرحلة الأولى، وتتجلى هذه المصلحة من خلال نية المشرع في التساهل مع الطلبة وإعطائهم أكثر ما يمكن من فرص التعليم قصد تحقيق مجتمع متعلّم.

ويتضح ذلك من خلال المرحلية التاريخية التي مر بها الأمر عدد 516 المشار إليه أعلاه، الذي يعبر عن تطور نيّة المشرع.

ج - تطور نيّة المشرع من خلال المرحلية التاريخية التي مر بها الأمر عدد 516 :

انطلق المشرع في أول مرحلة من الأمر عدد 516 المشار إليه أعلاه، بمنح ثلاثة تسجيلات في سنتي المرحلة الأولى. وذلك في الفقرة

الفرعية الأولى من الجزء ـ أ ـ من الفقرة الأولى من فصله الثالث، وهذا كقاعدة عامة.

وقد أتى في الفقرة الفرعية الأخيرة من الجزء الأول من نفس الفصل باستثناء لهذه القاعدة، وهو إمكانية الحصول على تسجيل رابع في المرحلة الأولى.

وبفضل الأمر عدد 1173 المؤرخ في 23 أوت 1982 بدأت نية المشرع تتوجه نحو التساهل في عدد التسجيلات المخولة للطلبة إذ ارتقى الاستثناء إلى مرتبة القاعدة، وصار تسجيلا رابعا قارا وشاملا لجميع الطلبة بعد أن كان حقا استثنائيا محتملا، وبعد دراسة الملف الطالبي.

وتوزعت التسجيلات الأربعة في سنتي المرحلة الأولى حسب هذا النص، بحساب تسجيلين بالسنة الأولى وتسجيلين بالسنة الثانية.

وبصدور الأمر عدد 1221 المؤرخ في 19 سبتمبر 1987 المشار إليه أعلاه، صارت نية المشرع في التساهل واضحة. وقد تجلى هذا التساهل في مناسبتين : الأولى عندما لم يمنع الطالب الذي لم يستمر بالسنة الأولى من البقاء ثلاث سنوات بالسنة الثانية من المرحلة الأولى، وقد كان منع عنه ذلك في الأمر عدد 1173 المشار إليه أعلاه. والمناسبة الثانية التي تدل على تساهله مع الطلبة، هي أنه مكن الطالب الذي استنفذ حقه في الترسيم بالسنة الأولى أو الثانية من المرحلة الأولى ـ أي بعد نفاذ تسجيلاته الأربعة ـ من التسجيل في الإمتحانات الخاصة بإحدى السنتين. وبذلك أتاح لطلبة السنة الأولى ولطلبة السنة الثانية فرصة أخرى. وفي هذا إتجاه واضح من المشرع نحو اعتبار مصلحة الطالب. وتقتضي مصلحة الطالب من خلال هذا الأمر أن يعتبر عدد التسجيلات في الإمتحانات المرخص بها هو إثنان. فمن المتجه حينئذ السير وفق اتجاه المشرع.

وتأسيسا على المبدأ الفقهي، وعلى اتجاه نية المشرع من خلال التنقيحات التي لحقت بالأمر عدد 516 المشار إليه أعلاه، نقترح اعتماد

القراءة الثانية المتعلقة بالتأويل المرن للنص المذكور، الذي يمكن الطالب من تسجيلين إثنين: واحد عندما يستنفذ حق الترسيم بالسنة الأولى وآخر عندما يستنفذ حقه في الترسيم بالسنة الثانية على إثر إرتقائه إليها بعد نجاحه في فرصة التدارك بالسنة الأولى. والسلام.

المكلف بمأمورية

الطيب عبيد